

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00670283 1







Die Erkenntnistheorie Maimonides'.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doctorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Universität Bern
vorgelegt von

Wolf Mischel,
aus Szczerzec.

BERLIN.
Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.
1903.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Prof. Dr. L. Stein angenommen.

Bern, den 14. Februar 1902.

Der Prodekan:
Prof. Dr. J. H. Graf.

Meiner lieben Frau

Z i p p o r a geb. Margulies

in Treue und Dankbarkeit

gewidmet.

Einleitung.

Das erkenntnistheoretische Problem in seinem modernen Umfange kann vom eigentlich metaphysischen getrennt werden. Denn wenn auch die Lösung des einen ihre Konsequenzen auch in der Lösung des anderen geltend macht, so kann doch gleichwohl die Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems ganz abgesondert und unabhängig von dem metaphysischen vor sich gehen. Jene anscheinend metaphysische Frage, welche von der erkenntnistheoretischen Untersuchung nicht umgangen werden kann, die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Realem und Idealem bildet wohl die Grenze des erkenntnistheoretischen Problems, gehört aber, strenge genommen, nicht dazu.

Anders aber ist es bei den Alten, und zu ihnen gehört auch der ganz auf dem Boden der alten Philosophie stehende Maimonides. Die beiden Probleme sind ihrem innersten Kern nach noch nicht aufgedeckt, sie werden daher in einem Athemzuge behandelt. War ja die Sonderung dieser beiden Probleme, des erkenntnistheoretischen vom metaphysischen, welche so recht eigentlich erst von Kant durchgeführt worden ist, der erste Schritt zur Begründung der modernen erkenntnistheoretischen Disziplin in ihrer empirisch-psychologischen Bedeutung. Wenn sich daher die vorliegende Abhandlung die Aufgabe stellt, die Erkenntnistheorie Maimonides' darzustellen, so kann es sich dabei nur um die Sammlung

und Gruppierung jener Elemente seines metaphysischen Systems handeln, in welchem wir die erste Phase der erkenntnistheoretischen Forschung erblicken. Wir werden daher im Verlaufe unserer Darstellung oft auf die meritorische Behandlung der metaphysischen Probleme bei M. eingehen müssen, um ein klares Bild seiner erkenntnistheoretischen Vorstellungen zu gewinnen.

M., der Bewunderer des Aristoteles, dessen Fusstapfen er sonst treu folgt, geht doch in der Erkenntnisfrage seine eigene Wege, kommt einen bedeutenden Schritt über ihn hinaus. Wohl werden ihn seine jüdischen Anschauungen dazu veranlasst haben.

I. Das Kriterium der Wahrheit.

Erkenntnisquelle und Erkenntnisgrenze.

In Bezug auf die menschliche Erkenntnis waren die alten Philosophen in zwei Lager getheilt. Einerseits — u. z. sind die Vertreter dieser Anschauung die namhaftesten Philosophen — wurde dem menschlichen Verstande Alles zugemuthet, ja sie zweifelten nicht, dass der menschliche Verstand sogar zur Erkenntnis des letzten Grundes aller Dinge gelangen könne, und zwar sind dieser Meinung Empedokles, Demokrit, Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles u. s. w. Andrerseits aber wird dem menschlichen Verstande jede Erkenntnis der Dinge abgesprochen, wie es bei den Eleaten und noch Anderen der Fall ist. Nach den Eleaten beruht das Werden, nach Heraklit das Sein auf Täuschung. Die Skeptiker gehen diesbezüglich noch weiter, indem sie sogar ihr eigenes Denken und ihre eigene Existenz bezweifeln. Und so wurde denn auf die Erkenntnisfrage immer eine extreme Antwort gegeben.

Die Selbständigkeit M.'s in der Erkenntnisfrage zeigt sich nun darin, dass er die richtige Mitte zwischen beiden Extremen einzuhalten sucht. M. kann von seinem jüdischen Standpunkte aus, wo die Erkenntnis Gottes und seiner Werke das höchste sittliche Postulat ist, an der Fähigkeit des Menschen zu erkennen, nicht zweifeln. Und dazu ist für ihn umsoweniger Veranlassung vorhanden, als ja sein Meister Aristoteles in diesem Punkte mit dem Judenthume übereinstimmt. Andererseits

aber kann M. im Vertrauen auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen nicht so weit gehen wie Aristoteles. Dies verbietet ihm die Lehre der jüdischen Religion von der Erbabenheit des göttlichen Wesens als des obersten Prinzips allen Seins, über das menschliche Fassungsvermögen hinaus. M.'s Lehre über diesen Punkt bezeichnet denn auch das erste Erwachen der Vernunftkritik! Wir sehen ihn von seiner jüdisch-philosophischen Weltanschauung geradezu dazu gedrängt, der menschlichen Erkenntnisfähigkeit Grenzen zu setzen.

„Es giebt gewisse Erkenntnisse, zu deren Erfassung der menschliche Verstand Fähigkeit und Anlagen besitzt, dann wiederum andere Gegenstände und Erkenntnisse, welche er auf keine Weise begreifen kann, weil ihm die Pforten für ihre Erfassung ewig verschlossen bleiben. Denn daraus, dass der Mensch ein denkendes Wesen ist, folgt doch nicht nothwendig, dass er Alles begreifen müsse, so wie die Sinne ihrerseits wohl Gegenstände wahrnehmen, ohne jedoch dieselben aus jeder Entfernung wahrnehmen zu können. Das ist auch bei anderen physischen Kräften der Fall. So kann z. B. ein Mensch, der zwei Zentner leicht trägt, doch nicht zehn Zentner tragen, und es ist Jedermann bekannt, wie sehr die Individuen einer Gattung in Betreff ihrer sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit und ihrer physischen Kräfte einander übertreffen. Doch giebt es hierin eine gewisse Grenze, und diese erstrecken sich nicht auf jede Entfernung und auf jedes Mass. Dies findet nun auch in Hinsicht der Vernunfterkentnis statt. Es giebt Menschen, die vor den Anderen in Bezug auf ihre Erkenntnisfähigkeit weit überlegen sind, so dass ein Mensch zu einer gewissen Erkenntnis gelangen kann, während sie einem Anderen ewig unzugänglich bleibt, welcher Ausdruck, welches Bild und welche lange Zeit man auch darauf verwenden wollte, um ihm diese begreiflich zu machen, vielmehr zeigt sich sein Verstand stets als durchaus unzulänglich. Aber auch diese Ueberlegenheit

geht nicht ins Unendliche; es giebt vielmehr auch für den menschlichen Verstand ohne Zweifel eine gewisse Grenze, wo er stehen bleiben muss“ (More Nebuchim I, 31).

„Ich aber sage, dass der menschliche Verstand endlich (begrenzt) ist, und solange die Seele im Körper ist, kann sie das Uebernatürliche nicht erfassen. Und weil sie nur innerhalb der Natur eingeschlossen ist, ist ihr das Uebernatürliche unzugänglich. Deshalb, wenn sie es versucht, über das Höhere nachzudenken, zeigt sie sich unzulänglich, weil ihr das unerreichbar ist. Was aber innerhalb der Natur gegeben ist, das kann sie erfassen, und begreifen“ (Responsen M.'s Leipzig 1865, S. 23).[1])

In diesem philosophischen Responsum sehen wir bereits die klare Bestimmung der Grenze durch welche M. geradezu den Anlauf zum Kritizismus nimmt: Der menschliche Verstand ist innerhalb der Natur im Geltungsgebiet der Naturkausalität gebannt, darüber hinaus giebt es für ihn keine Erkenntnis. M. drückt dies in seiner aus dem jüdisch-aristotelischen vorstellungsweise hervorgegangenen Schulsprache noch anders aus: In der sublunarischen Welt hat der Mensch zweifelsohne klare und adequate Erkenntnis, in der superlunarischen Welt hingegen kann ihm keine Kenntnis zukommen; . . . „Alles, was Aristoteles über alles Seiende von unterhalb der Mond-Sphäre bis zum Mittelpunkt des Erdballes behauptet, ist nicht zu bezweifelnde Wahrheit . . . . Was aber Aristoteles über das oberhalb der Mond-Sphäre Seiende behauptet, hat nur die Bedeutung einer ahnenden Vorstellung und Vermuthung. . . . (M. N. II, 22) „Was Aristoteles von der sublunarischen Welt behauptet“, deren Erkenntnis auf

[1]) ואני אומר שדעת האדם יש לה קץ וכל זמן שהנפש בגוף אינה יכולה לידע מה למעלה מן הטבע, ולפי שהיא שורה בטבע אי אפשר לה לחזות ולראות למעלה. הלכך כשתבנס לדעת ולהסתכל למעלה לא תוכל כי הדבר גבוה ממנה, אבל מה שבטבע יכולה היא לדעת ולהסתכל (אגרות הרמב״ם).

natürliche Beobachtungen, Analogien und Beziehungen gestützt sind, das ist klar und deutlich; hier unter dem Monde ist den Menschen die Macht des Erkennens gegeben, da es seine Welt und seine Wohnung, er gleichsam ein Theil der Natur ist (ähnlich wie bei Empedokles sich das Gleichartige erkennt). Was nun aber über dem Monde, in den höhern Regionen, geschieht und wirkt, davon haben die Menschen infolge der Unzugänglichkeit und Erhabenheit jener Regionen keine Ahnung, dieses Gebiet bleibt ihnen ewig verschlossen.“ (M. N. II, 24). [1])

Diese seine Ansicht, so sehr auch sie seinem jüdischen, religionsphilosophischen Standpunkte entspringt, begründet M. damit, dass alle sichere Erkenntnis zuletzt auf Erfahrung beruhen müsse. Es giebt keine Erkenntnis a priori, sondern alle Erkenntnis ist a posteriori, d. h. alle unsere Erkenntnisse stützen sich auf Erfahrung und entspringen aus ihr. Und da sich nun Alles auf Erfahrung stützt, können wir das uns Unzugängliche d. h., ausserhalb der Erfahrung Liegende, nicht erkennen:

„Es ist ein bedeutender Unterschied zwischen der Erkenntnis dessen von einer Sache, der diese verfertigte und der Kenntnis eines anderen derselben. Wenn nämlich das gemachte Werk dem Plane des Verfertigers entspricht, so richtet sich dieser bei seiner Arbeit nach seiner eigenen Erkenntnis, und seine Erkenntnis ist eine umfassende. Bei den übrigen Menschen hingegen, welche dieses Werk betrachten, richtet sich die Erkenntnis nach dem Werke. Ein Künstler z. B. verfertigte einen Kasten, in welchem sich Gewichte bewegen, um das Abfliessen des

---

[1]) In der Verehrung Aristoteles als höchste Autorität gleicht M. seinem jüngeren Zeitgenossen Ibn-Roschd, ist aber in Bezug auf die Verlässlichkeit des reinen Denkens von Aristoteles nicht so abhängig wie dieser, s. w. u., s. de Boer „Die Widersprüche der Phil. nach Al-gazzālī u. . . . Ibn-R.“ Strassburg 1894) S. 100. Ibn R. vertheidigt „Die Selbstgewissheit des Denkens“. (Dieses Buch wird in der Folge mit WdPh. bezeichnet).

Wassers zu bewirken . . . alles das wird dem Künstler schon auf das genaueste bekannt sein, und er wird die Natur jener Bewegungen keineswegs erst durch die Betrachtung der oben sich abspielenden Bewegungen erkennen, sondern im Gegentheil werden die oben eintretenden Bewegungen sich nach der Kenntnis richten, welche er schon im voraus von denselben besass. Anders aber verhält es sich mit dem, der das Kunstwerk anschaut. Dieser wird, so oft er eine neu eintretende Bewegung wahrnimmt, eine neue Kenntnis gewinnen, und in dem Maasse, in welchem er jene Wahrnehmungen wiederholt, wird er seine Kenntnis vom Kunstwerke bereichern, bis er durch fortgesetzte Wahrnehmung allmählich zum umfassenden Verständnis des Kunstwerkes gelangt. Denken wir uns nun die Bewegungen des Kunstwerkes als unendlich, so könnte der Anschauende von keiner der Bewegungen etwas wissen, bevor sie eintritt, da er seine ganze Kenntnis (vom Kunstwerke) blos aus der thatsächlich vor sich gehenden Bewegung schöpft. Das gilt für alles Seiende und sein Verhältnis zu unserer und der göttlichen Erkenntnis. Wir erhalten nämlich unsere gesammte Kenntnis aus der Anschauung der Dinge; daher vermögen wir weder das Zukünftige noch das Unendliche zu erkennen u. s. w.“ (M. N. III, 21).

Dieses Beispiel, von Haus aus dazu bestimmt, das religionsphilosophische Problem von dem Widerspruche zwischen der Allwissenheit Gottes und der Willensfreiheit des Menschen durch den Hinweis auf das von den menschlichen toto genere verschiedene göttliche Wissen zu lösen, erhält einige sehr wichtige erkenntnistheoretische Elemente. Zunächst die Konstatierung der Thatsache: Unsere Kenntnis von den Dingen verdanken wir einzig und allein der sensuellen Erfahrung. Dann: unsere Erfahrung ist nie als abgeschlossen zu betrachten. Die Natur bringt immer neue Bewegungen hervor, unsere Erfahrung kann somit ins Unendliche bereichert werden.

Die wichtigste Bemerkung ist der aus beiden Prämissen gezogene Schluss: Verdanken wir unsere ganze Kenntnis von den Dingen nur der Erfahrung, und dürfen wir diese Erfahrung nie als abgeschlossen betrachten, dann können wir auch nimmer zur Erkenntnis des Uebernatürlichen fortschreiten. In der Sprache der modernen Philosophie würden wir sagen: Wie sollen wir zur Causalität aus Freiheit aufsteigen, wenn wir den Regressus in der Kette der Naturkausalität nicht abschliessen dürfen.[1])

Wie unsicher und schwankend eine nicht auf Erfahrung aufgebaute Erkenntnis ist, macht uns M. auch noch durch ein anderes Beispiel anschaulich: „Ein mit den besten menschlichen Anlagen ausgestattetes Individuum wird geboren, und, nachdem seine Mutter nach einigen

[1]) Gegen Aristoteles, der „die Wahrnehmung noch nicht zur Weisheit rechnet" und sie als Erkenntnisquelle dem Wissen vom Allgemeinen unterordnet (Metaphysik I, 1) und die Erkenntnis für umso genauer hält, je mehr sie sich von der Wahrnehmung entfernt (ibid. 2). — Von den arabischen Philosophen finden wir den Standpunkt M.'s bei Qâsi (S. de Boer, Geschichte der Phil. im Islam (Stuttgart 1901), S. 74; in der Folge wird dieses Buch mit GdPh. bezeichnet), der die Erfahrung sicherer stellt als das logische Denken, bei den treuen Brüdern von Basra, die in ihrer Encyklopädie die Sinne als die beste Erkenntnisquelle hinstellten (ibid. S. 84) und am nachdrücklichsten betont bei Gazzālī der den Logikern und Dialektikern gegenüber auf die Erfahrung grosses Gewicht legt (ibid. S. 198). Eine vermittelende Stellung nimmt Kindi ein: Erfahrung und Vernunft sind gleichwerthige Erkenntnisquellen (S. 94). Näher dem M.'schen Standpunkt steht Farabi, der zwar die Erkenntnis des Uebersinnlichen nur durch die Vermittelung der Erfahrung für nöthig hält, dem aber das Uebersinnliche doch der Erfahrung vorangeht, insofern die Erfahrung aller erst der allgemeinen Prinzipien bedarf (S. 109). Ihm schliesst sich Ibn-Sina, von dem man M. sonst so vielfach abhängig sein zu stellen gewöhnt ist, an. Ibn-Sina hält zwar die menschliche Denknatur für sehr schwach, sie bedürfe dringend der logischen Regel, aber mit dieser Regel sei ihr geholfen; (S. 122); ist aber diese Regel da, so sind ihm die theoretischen Seelenkräfte die Vorzüglichsten (S. 126).

Monaten der Pflege gestorben war, vollendete der Vater selbst die Erziehung des Kindes auf einer einsamen Insel, bis es heranwuchs und zu Verstand und Einsicht gelangte. Allein er sah niemals eine Frau; auch kein weibliches Individuum anderer Lebewesen. Er fragte nun einmal einen seiner Genossen auf der Insel: wie sind wir entstanden und auf welche Weise sind wir geworden? Der Gefragte gab ihm zur Antwort, dass jedes Individnum von uns im Leibe eines Individuums unserer Gattung entstanden sei, dass dieses Individuum Weib genannt und von bestimmter Beschaffenheit sei. Dieser verwaiste junge Mensch war über diese Mittheilung nicht wenig erstaunt, und fragte, ob das Kind im Mutterleibe Nahrung zu sich nähme und athme. Und als ihm dies verneint wurde, leugnete er dies aufs entschiedenste. Er suchte durch Beweise Thatsachen zu bestreiten (Und fuhr fort, alle Funktionen der menschlichen Organe aufzuzählen und darzuthun, wie gehemmt sie im Innern des Leibes wären). Er erklärte es daher für unmöglich, dass ein lebendes Wesen auf diese Weise entstehen konnte" (ibid. II, 17).[1])

---

[1]) Ibn Tofail, ein Zeitgenosse M., schrieb einen Roman von einem Naturmenschen, Hai Ibn Joktan (übersetzt von Eichhorn am Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Titel „Der Naturmensch, oder die Geschichte des Hai Ibn Joktan"), der seinerzeit in der arabisch-spanischen Welt grosses Aufsehen erregte. Der Naturmensch Ibn Tofails mag nun M. auf die Idee eines Naturmenschen gebracht haben. Zwischen dem Naturmenschen Ibn Tofails und dem des M. besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Ibn Tofail ist der Meinung, dass der Mensch mit seiner Intelligenz in unmittelbarer Verbindung mit der übersinnlichen Welt steht. Der Mensch kann daher durch sich allein das Höchste erreichen, ohne einer übernatürlichen Eingebung zu bedürfen. Er lässt also diesen Naturmenschen ohne alle Gemeinschaft mit anderen Menschen, also auch ohne Unterricht, zur höchsten Stufe der Erkenntnis Gottes und der Natur gelangen. Er erkannte das Prinzip des Lebens, die Zusammensetzung der Körper und die Unterschiedenheit ihrer Formen, kurz: er hat alle Stufen der Erkenntnis erklommen. An-

Aus diesen Beispiel, welches M. zur Widerlegung des Versuches, aus der Natur der bereits gewordenen Welt die Unmöglichkeit der Schöpfung aus dem Nichts zu beweisen, heranzieht, gewinnen wir auch die erkenntnistheoretische Einsicht, dass wir die Resultate der Erfahrung der uns sichtbaren Welt nicht auf eine uns unsichtbare Welt übertragen dürfen. Thun wir dies, so laufen wir Gefahr, gleich dem auf der Insel Erzogenen, von falschen Prämissen zu falschen Konklusionen zu gelangen.

So sehr M. in Bezug auf die Welt ausserhalb des Erfahrungskreises dem Menschen jede Erkenntnis derselben abspricht, so ist er in Bezug auf die uns zugängliche Welt fest überzeugt, dass uns die Dinge, so wie sie an sich sind, erscheinen. Selbst die sekundären Qualitäten, wie Geschmacks- und Farben-Empfindungen, haben bei ihm objektive Realität, wie wir es im nächsten Kapitel in seiner Logik sehen werden. Die Beweise der Sinnestäuschung sind bei ihm nicht mehr als sophistische Spielerei:

„Die 12. Proposition lautet, dass die Sinne uns keine Gewissheit geben. In der That hatten die Medabrim (der Mutakâllimûn) schon längst die Wahrnehmung der Sinne von zwei Gesichtspunkten aus im Verdacht: I. behaupten sie, gebe es viele sensible Gegenstände, die ihnen entgehen, sei es der Subtilität des wahrzunehmenden Körpers wegen, wie sie es in Bezug auf die Atome und was daraus folgt behaupten, sei es wegen der zu weiten Entfernung von dem der sie wahrnehmen will, so kann der Mensch weder sehen noch hören noch fühlen bei einer Entfernung von einigen Meilen . . . II. Werden die Sinne in ihrer Wahrnehmung getäuscht, so z. B.

---

ders bei M.: Der Mensch ist da von einem Weibe geboren — nicht wie bei Ibn Tofail, der ihn aus einem Baume entstehen lässt — er genoss eine gute Erziehung und den besten Unterricht, trotz alledem konnte er über seinen Erfahrungskreis nicht hinaus.

sieht ein Mensch ein Ding, welches gross ist, sobald er davon entfernt ist, klein; ein kleines Ding nimmt er als gross wahr, sobald es sich im Wasser befindet; endlich sieht er eine gerade Linie als gebrochen an, sobald ein Theil derselben sich im Wasser befindet und ein Theil ausserhalb des Wassers. Ebenso sieht derjenige, der die Gelbsucht hat, die Dinge gelb und derjenige, welcher die Zunge mit einem bittern Kraut benetzt hat, findet die süssen Dinge bitter. Und so führen sie mehrere dergleichen Beispiele an, um zu beweisen, dass man den Sinnen nicht in dem Grade trauen darf, sie als Prinzip eines Beweises zu nehmen. Du weisst, dass dies Meinungen sind, die von den Sophisten behauptet wurden." (M. N. I. 73).

II. Das Geltungsgebiet der Syllogistik.

Warum sollten wir aber das Universum nicht begreifen? Giebt es keine angeborene Ideen? Oder, um mit Plato zu sprechen, giebt es keine Präexistenz der Seele, die alle Ideen mit sich zur Welt bringt und hier auf Erden dieselben nur reproduzirt?

Diese Fragen sind für M. mit Nein zu beantworten. Für ihn ist die Seele bei der Geburt nicht etwas substanziell vorhandenes (wie wir es weiter in dem Kapitel „Substanz" zeigen werden). Die Seele ist nach M. nur eine hyllische Anlage, die oberen Fragen sind demnach ganz unzulässig.

Es drängt sich uns eine andere Frage auf: Wir sehen doch, dass Aristoteles, der die Lehre Plato's von der Präexistenz und der Ideen-Reproduktion der Seele ebenfalls verwirft, sich feste Grundsätze schmiedet, mit denen er weit über die Erfahrungswelt hinausgeht. Und dies that er mit Hilfe der vier Denkgesetze, von denen er den Satz des Widerspruches in den Vordergrund stellte.

M. aber ist derjenige, der es wagt, an die unbestrittenen Denkgesetze Hand zu legen und ihr Geltungsgebiet einzuschränken; bei ihm hat der Satz des Widerspruchs ebenso wie die anderen drei Sätze: Der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde, keine absolute Geltung, vielmehr beschränkt sich diese auf die Erfahrungswelt:

„Dem Unmöglichen legen wir eine in sich begründete, von der Schöpfungskraft unabhängige, unveränderliche Natur bei, über welche selbst dem göttlichen Willen keine Allmacht zugedacht werden kann. Keiner der Denker bestreitet diese Behauptung, welche nur bei den philosophisch Unzugänglichen Anstand finden kann. Wohl aber herrscht ein Streit unter den Philosophen darüber, was wirkliche und was nur eingebildete Unmöglichkeit sei, indem die Einen Manches zur Klasse der Unmöglichkeit nehmen, worüber der Gottheit keine Allmacht zukommt; die Anderen hingegen ebendasselbe als etwas Mögliches ansehen, das von der göttlichen Allmacht nach Belieben wirklich gemacht werden kann. So z. B. einem und demselben Subjekte gleichzeitig zwei entgegengesetzte Prädikate beizulegen, die Verwechselung der Prinzipien d. h. das Uebergehen einer Substanz in ein Akzidens und umgekehrt, oder die Existenz einer Substanz ohne jedweder Akzidens: Diese gehören nach allen Denkern in die Klasse des Unmöglichen. Nicht minder unmöglich und der göttlichen Macht entzogen ist, dass die Gottheit eine ihr gleiches Wesen erschaffe oder sich selbst vernichte, verkörpere oder überhaupt verändere. Die Frage hingegen, ob sie ein Akzidens ohne Substanz erschaffen könne, sind die Ansichten getheilt: Manche der Philosophierenden, die Mutâzaliten nämlich, halten es für möglich, die anderen hingegen für unmöglich. Bei jenen jedoch war das nicht das Resultat ihrer Forschung, sondern die Rettung gewisser religiöser Dogmen trieb sie in die Enge, so dass sie zu

diesen Behauptungen ihre Zuflucht nahmen. Ferner, dass die Gottheit etwas Körperliches ohne einen Urstoff erschaffen kann, ist nach unserer Ueberzeugung möglich, nach der der Philosophen aber unmöglich. Ebenso die Herstellung eines Quadrats, dessen Seiten der Diagonale gleichen, eines stereokopischen Winkels, der vier Flächenwinkel umfasst und dergleichen mehr, rechnen die Philosophen ebenfalls zum Unmöglichen; manche jedoch welche der Mathematik unkundig sind, und von diesen Gegenständen nur den Namen aber nicht die Sachen kennen, halten es für möglich.

Ich möchte aber Gewissheit haben, ob diesen Streitigkeiten das Thor geöffnet ist, so dass jeder beliebige Gegenstand von dem einen für möglich, von dem anderen für unmöglich gehalten werden kann; ob dieses Thor zu verschliessen ist, so dass die Natur des Unmöglichen aus zuverlässigen Gründen erkennbar wird. Auch ist zu erwägen, was bei jenen Fragen entscheidet, die Einbildungskraft oder der Verstand; ferner wodurch das Ergebnis der Einbildungskraft von dem Resultat des Denkens zu unterscheiden ist? Im Streite nämlich über einen Gegenstand den der eine als seiner Natur nach möglich behauptet, oder über dessen Möglichkeit er im Zweifel ist, hat man nicht selten dem Gegner behauptet, die Möglichkeit sei nicht dem Verstande, sondern der Einbildungskraft gemäss. Auch fragt es sich, ob es etwas giebt, wodurch wir die Einbildungskraft vom Verstande unterscheiden, und giebt es ein solches Etwas (ein Geistesvermögen), so fragt es sich endlich: ist dasselbe ein Drittes, vom Verstand und Einbildungskraft Verschiedenes, oder ist es der Verstand selbst, der solches unterscheidet. Alle diese Fragen sind einer genaueren Untersuchung höchst würdig, sie liegen aber dem Zwecke dieses Kapitels fern. (M. N. 15).[1])

---

[1]) In dieser Frage ist Gazzālī in seiner Untersuchung über

Diese Untersuchung M.'s über die Natur des Unmöglichen zeigt uns, wie unsicher trotz der unbestreitbaren vier Denkgesetze, auf denen sie beruht, alle Syllogistik ist.

Im Gegensatze zu vielen Philosophen des Alterthums (deren Einfluss auch bei Aristoteles zu entdecken ist), denen die auf syllogistischem Wege gewonnenen Erkenntnisse für evidenter als die Sinneswahrnehmungen galten, stellt M. diese letztern als die evidentesten und sichersten Daten unserer gesammten Erkenntnis ein. Darüber belehrt uns eine Stelle in seiner Logik (Cap. 8):

„Die Sätze, zu deren Richtigkeit und Wahrheit man keines Beweises bedarf, sind folgende: a) Die sinnliche Empfindungen, d. h. die Begriffe oder Vorstellungen, die uns unsere Sinne zuführen und ohne allen Beweis kennbar machen. So wissen wir z. B., durch den Gesichtssinn, dass diese Farbe weiss, jene schwarz ist, und durch den Geschmackssinn, dass dieses süss, jenes bitter ist. b) Axiome oder Grund- und Hauptsätze von unmittelbarer Klarheit d. h. Sätze oder Begriffe, deren Wahrheit unser Verstand ohne allen Beweis von selbst einsieht. So wissen wir z. B. aus unmittelbarer Einsicht, dass das Ganze grösser ist als ein Theil desselben, und dass die Zahl zwei gerade ist, und dass mehrere Dinge, von denen eines dem anderen gleich, auch alle zusammen unter einander gleich sein müssen. c) Das

---

„das Prinzip des Unterschiedes im Selbstbewusstsein", über „das Wissen um das Wissen" (WdPh. S. 59) M. vorangegangen. Gazzālī kommt in der von M. angeregten Frage über die Phantasie zu einem negativen Resultat: „Die Phantasie ist kein Erkenntnisvermögen, sondern ein bewegendes Princip" (ibid. 82 Anm. 94). Vielleicht darf man dabei an die Rolle denken, welche Kant der Einbildungskraft zuweist: „Die Synthesis des Manigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntnis" (Kritik der r. Vern. ed. Kirchmann S. 120). — Ueber „das Wissen u. d. W." hat vor Gazzālī auch Ibn Maskawaih nachgedacht (GdPh. S. 117).

Anständige und Unanständige, nämlich Dinge oder Begriffe, von denen wir zwar nicht sagen können, dass sie wahr oder falsch seien, sondern dass diese anständig und löblich, jene aber unanständig und tadelnswerth seien, und nur vermöge eines inneren Gefühles an jenen Wohlgefallen, an diesen aber Missfallen finden. So sagt uns unser eigenes Gefühl, z. B. dass die Unkeuschheit unanständig und verabscheuungswürdig, die Wohlthätigkeit aber bei Jedem und gegen Jeden schön und lobenswerth ist. d) Das auf Glauben angenommene, wie z. B. die Gesetzgebung, die Ueberlieferung oder Erzählungen und dgl. . . . . . Jedoch bei den sinnlichen Wahrnehmungen und unmittelbaren Erkenntnissen des Verstandes besteht kein Unterschied zwischen einem mit vollständigen Sinnen ausgestatteten Menschen und einem anderen seiner Gattung, (wie etwa) zwischen einem Angesehenen und Geringen, hingegen im Ethischen giebt es schon Unterschiede. Denn es giebt ethische Urtheile, die bei einer Nation im Gange sind, bei einer Anderen aber nicht. . . . Ebenso das Traditionelle, mitunter ist bei einer Nation tradionell, was bei einer anderen nicht (oder gegen die) Tradition ist. Dagegen aber ist Alles, was mit einem gesunden Sinnesorgan erkannt wird, Wahrheit, über jeden Zweifel. Ebenso alle Verstandserkenntnisse, die primären (unmittelbaren) sowohl wie die sekundären sind wahr: unter sekundären Erkenntnissen verstehe ich mathematische Formeln und astronomische Berechnungen. Das Alles ist wirklich erkanntes, weil es sich erklärt aus Prämissen, die zunächst den unmittelbaren Erkennntnissen sehr nahe sind“[1]).

---

[1]) המשפטים אשר יודעו ולא נצטרך ראיה על אמתתם ד׳ מינים: א) המוחשים כידיעתינו שזה שחור וזה לבן, זה מתוק וזה מר. ב) והמושכלות הראשונות כידיעתינו שהכל גדול מן החלק, ושהשנים מספר הזוג, ושהדברים השוים בעצמם בעינם לדבר אחר כולם שוים. ג) והמפורסמות כידיעתינו שגילוי הערוה מגונה, וכי חסד המטיב ביותר נכבד נאה ומקובל. ד) והמקובלות והוא כל מה שיקובל

In einem Responsum an die Gemeinde zu Marseille finden wir die syllogistische Erkenntnis an erster Stelle. Aber auch abgesehen davon, dass in der Logik die Reihenfolge prinzipielle Bedeutung hat (während das, was zu frommen Bürgern gerichtet wird, keine wissenschaftliche Bedeutung hat), entscheidet doch nicht diese, sondern der geradezu begeisterte Ton, in welchem M. die über jeden Zweifel erhabene gesunde sinnliche Wahrnehmungs-Erkenntnis in den Vordergrund stellt.

Selbst die Mathematik, die evidenteste aller Wissenschaften, stellt M., weil sie nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, unter die Rubrik der sekundären Erkenntnisse. M. ist ein extremer Empiriker. Bei ihm sind jene Erkenntnisse die evidentesten, welche der Erfahrung entspringen. Der Grundsatz z. B., dass ein Theil grösser ist als das Ganze — eine Wahrheit, die, trotzdem sie theoretisch auf den Satz des Widerspruches zurückzuführen ist, praktisch keiner Demonstration bedarf und Jedem, selbst den Ungebildeten ohne weiters einleuchtet — das ist bei ihm ein Urtheil, das wahr und richtig ist. Hingegen diejenigen Grundsätze, die durch Schlüsse gewonnen werden, haben nach M. nur sekundäre Evidenz.

Alle Syllogistik muss nach M. zuletzt auf sinnliche

מאחד נבחר או רבים נבחרים, כי אנחנו נבקש ראיה על היות האיש אשר יקובל ממנו אמתי בכלל ולא יבוקש ראיה על כל מאמר ומאמר, אבל יסמך בקבלה לא זולתה כי כבר התבארה אמיתותה בכלל מה שספר ממנה. ואולם המוחשות והמושכלות, אין חילוף בין השלם בחושים ביצירה ובין זולתו ממין האדם והנכבד בהם והפחות בהם. ואולם המפורסמות הנה יש בהם חילוף ויתרון, כי יש משפטים התפרסמו אצל אומה אחת ולא התפרסמו אצל אומה אחרת, וכל מה שיהיה הענין מפורסם אצל אומות רבות תהיה האמתיות בו יותר חזקה. וכן המקובלות פעמים שיהיה המקובל אצל אומה זולת המקובל אצל אומה אחרת. וכל מה שיושג בחוש שלם יהיה המגיע ממנו אמת בלי ספק. וכן המושכלות כולן הראשונות והשניות אמתיות. ר״ל במושכלות השניות, כתמונת ההנדסים וחשבונות מהתכונה, הנה זה כולו מושכל אמיתי כי הוא יתבאר בהקדמות קרובות רוכן למושכלות ראשונות. (ביאור מלת ההגיון להרמב״ם קפיטל ח׳).

Wahrnehmung zurückgeführt werden können[1]). Und nicht erst dort, wo sie den Boden der Erfahrung verlässt und in das Transszendente hinübergreift, sondern auch innerhalb der Erfahrung selbst ist die Syllogistik ein unzuverlässliches Erkenntnis-Instrument, so sie sich von einer Entwicklungsphase auf die andere wagt. So heisst es in der Einleitung zu dem obenzitierten Beispiel von dem Menschen auf der einsamen Insel. „Man dürfe auf keine Weise von einem Dinge, das schon geworden und

---

[1]) Den Standpunkt M.'s die Syllogistik, besonders den Satz des Widerspruches anzuerkennen und nun ihr Geltungsgebiet einzuschränken d. h. nur innerhalb der Erfahrung als ihrer Grundlage gelten zu lassen, haben mehrere Philosophen des Islams vor und nach M. eingenommen. Es fehlte im Islam ebensowenig wie in der alten Zeit (Arist. Metaphysik IV, 4) an Philosophen, welche den Satz des Widerspruches, somit alle Syllogistik angezweifelt haben. Ibn Roschd ärgert sich über einige Muslims, die es wagen, den Satz des Widerspruches anzuzweifeln (WdPh. S. 80). Ibn Chaldun (Ende des 14. Jahrh.) ist ein Gegner aller Syllogistik überhaupt, die einzige Erkenntnisquelle, ist ihm die Erfahrung (GdPh. S. 174—183). Die Mehrzahl der moslimischen Philosophen jedoch lässt den Satz des Widerspruches und die Syllogistik gelten. Dies gilt nicht nur von Farabi, Ibn-Sina und Ibn-Roschd, deren streng Aristotelischer Standpunkt wir bereits oben Anm. 2 kennen gelernt haben (betreffs Farabi s. noch ibid. S. 110), sondern auch von den Gegnern des reinen Denkens, so von Gazzālī: Trotzdem auch er in seiner sufischen Begeisterung das absolute Nichts denken und dem Sein gleichsetzen will (WdPh. S. 33), ist ihm doch der Satz des Widerspruches über allen Zweifel erhaben (ibid. S. 30, Anm. 39), und geht sein ganzes Tohafut von der Voraussetzung aus, dass dem Satze des Widerspruches allgemeine, nothwendige Geltung zukommt (ibid. S. 109 und GdPh. S. 142). Nur kommt bei Gazzālī der Ausgleich zwischen dieser seiner Lehrmeinung und jener oben (Anm. 2) zitierten nicht so klar zum Ausdrucke wie bei M. Dies geschieht bei Beruni (Zeitgenosse Ibn-Sina's), für den die Sinneswahrnehmungen vom logischen Geiste verknüpft die sichere Erkenntnis darstellen (ibid. S. 131). Eine interessante Wendung erfährt dieser Standpunkt bei seinem Zeitgenossen Ibn al-Haitham: Das Vergleichen und Wiedererkennen in der Wahrnehmung ist wesentlich ein unbewusstes Handeln und Schliessen (ibid. S. 137).

vollkommen geformt ist, auf dasselbe Ding, wie es anfänglich durch Bewegung zum Wesen sich entwickelt hat, schliessen. Wer diesen Irrthum begeht und von Dingen, die schon existieren, auf Dinge, die noch im Keime sind, schliessen wollte, verfiele in grossen Zweifel und ihm würden Dinge unmöglich erscheinen, die in Wahrheit vorhanden sind (und umgekehrt).“(M.N. II, 17).

III. Transszendente Causalität.

Die Konsequenzen der Einschränkung des syllogistischen Geltungsgebietes zeigen sich bei M. vielfach, sowohl in der Behandlung mancher religionsphilosophischer Probleme, als auch in einzelnen Lehrsätzen seines Systems.

Zunächst ist die Lehre von der transszendentalen Causalität ins Auge zu fassen.

Wenn der Syllogistik nicht einmal innerhalb der ganzen möglichen, sondern ausschliesslich innerhalb der wirklich stattgehabten Erfahrung Geltung zukommt, dann wird von dieser Einschränkung folgerichtig die Kategorie der Kausalität, als eine der Wurzeln des Satzes vom zureichenden Grunde, mit betroffen. Und bedenkt man, dass es gerade die Kategorie der Kausalität ist, die den menschlichen Verstand über die Grenzen aller Naturerscheinung hinaus zu einer ersten, transszendenten Ursache alles Seins hinleitet, so sieht man bald, von welch entscheidender Wichtigkeit die Einschränkung der Syllogistik für das M.'sche System sein müsste. Dies zeigt sich sowohl in M. Stellung zur Frage der Schöpfung aus dem Nichts, wie in der Vorsehungsfrage. Hier aber soll nur jene Frage ausführlich behandelt werden, die M. mit dem erkenntniskritischen Problem in direkter Verbindung bringt: mit der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit.

Diese Frage in ihrer religionsphilosophischen Fassung: das Vorauswissen Gottes vom Geschehen einer bestimmten Handlung widerspricht der Willensfreiheit des Menschen in Beziehung auf eben diese Handlung (שאלת הידיעה והבחירה), ist, erkenntniskritisch betrachtet, nichts anders, als das Problem der transszendenten Kausalität und ihre Geltung.

„Ich aber glaube, dass für alle der Stein des Anstosses die Voraussetzung war, es bestehe zwischen unserem und dem göttlichen Wissen ein Aehnlichkeitsverhältnis. Jede dieser Gruppen (von Forschern und Theologen) konstatiert gewisse in unserem Wissen begründete Unmöglichkeit, sie gelangt nun entweder zur Ansicht, dass dies auch beim göttlichen Wissen der Fall sei, oder die Frage wird hier zum (ungelösten) Problem. Mehr Tadel als jeder andere verdienen aber die Philosophen in Betreff dieses Gegenstandes. Sie zeigten durch Beweise, dass die Wesenheit Gottes keine Vielheit zulasse, dass ihm ausser seiner Wesenheit keine Eigenschaften zukommen, sondern, dass sein Wissen mit seiner Wesenheit zusammenfalle. Sie beweisen ferner, dass unser Verstand und unsere Kenntnis zur Auffassung der wahren Wesenheit Gottes unzulänglich sind. Wie können sie nun wähnen, sein Wissen zu verstehen, wo dieses doch nicht etwas von seiner Wesenheit Verschiedenes ist? Ist es doch die Unzulänglichkeit unseres Geistes, die uns verhindert, seine Wesenheit zu erfassen, ebenso die Unzulänglichkeit sein wahres Wissen von den Dingen zu erfassen. Es ist sein Wissen nicht von der Art des unsrigen, so dass wir von diesem auf jenes schliessen könnten, sondern von durchaus verschiedenem Charakter . . . . Es ist ebensowenig Gemeinschaftliches zwischen unserem Wissen und dem seinigen, wie zwischen unserer und seiner Wesenheit. Veranlassung zum Irrthum gab aber die Gemeinschaft des Wortes „Wissen“, welche Gemeinschaft aber bloss dem Worte, nicht aber der Sache

nach besteht. Darum mussten nothwendig Irrthümer entstehen, da man das, was unserem Wissen eigen ist, auch auf das göttliche übertrug. Aus den Worten der Schrift habe ich auch folgende Lehre geschöpft: Das Wissen der Gottheit vom Dasein des Möglichen nach seinem Eintritt ins Dasein, stellt keineswegs dieses Mögliche ausserhalb der Natur des Möglichen. Es beharrt dasselbe vielmehr in seiner Natur, und das göttliche Wissen bedingt nicht im Voraus, welcher der möglichen Fälle in Wirklichkeit treten werde. . . . Geht ja auch die Offenbarung aller Lehren, der Gebote und Verbote, zuletzt auf diese Wurzel zurück, dass nämlich das Wissen Gottes von einem Dinge, dass es in Zukunft sein wird, dieses mögliche Ding nicht ausserhalb seiner Natur (des Möglichen) stellt. Und das ist das grosse Problem nach unserer unzulänglichen Auffassung. . . Nach unserer Ansicht, die wir nicht sein Wissen als etwas zu seiner Wesenheit hinzutretendes betrachten, ergiebt sich wirklich, dass zwischen seinem Wissen und dem unsrigen ein ebensolcher wesentlicher Unterschied besteht, wie zwischen der Substanz des Himmels und der Erde. Aehnliches lehrten schon die Propheten (Jesajas 55, 8,) „denn meine Gedanken sind nicht euere Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege“ . . . Und endlich, dass sein Vorauswissen des Geschehenden die Natur der Dinge nicht aufhebt, vielmehr das Mögliche in seiner, des Möglichen, Natur beharrt. Alles, was in diesen Bestimmungen als sich widersprechend erscheint, ist es nur nach der Beurtheilung unserer Vernunft, die mit der seinigen nur den Namen gemein hat. . .“ (M. N. III, 20).

„Und das ist das grosse Problem“! M. hat hier eine Revision des Problems vorgenommen, dessen Grundthatsache von seinen Vorgängern nicht aufgedeckt war. Die Lösung, welche diese Frage bei den Vorgängern M. gefunden hat, machte eine solche Revision nöthig.

M. zitiert die Hauptvertreter der verschiedenen Lösungen: Epikurus rettet die menschliche Willensfreiheit vor jedem Eingriff von Seiten der Gottheit, durch Aufhebung nicht allein des theologischen, sondern auch des naturalistischen Determinismus. Die erste Ansicht ist die Behauptung desjenigen, der annimmt, es gebe gar keine Vorsehung über irgend ein Ding von den Dingen in diesem ganzen Universum, und dass Alles, was sich in demselben, in den Himmelskörpern und innerhalb ihrer Sphären, zuträgt, zufällig und von Ungefähr geschieht; es gebe gar keinen Ordner, Leiter oder Lenker des Geschehens. Dies ist die Ansicht Epikurus, der diese seine Ansicht schon bei der Urbewegung der Atome äussert, indem er lehrt, dass sie (von der ursprünglichen gradlinigen Bewegung ohne Ursache abweichen und) ganz zufällig an einander gerathen, sodass aus ihnen (wieder) etwas ganz Zufälliges entsteht (ibid XVII.).

Aristoteles negirt das Wissen Gottes und seine Vorsehung in der sublunarischen Welt, weil hier keine bestimmte Ordnung, wie in der superlunarischen Welt, wahrzunehmen sei. Vielmehr scheint Alles für die Zufälligkeit alles Geschehens zu sprechen. Auch Aristoteles ist (nach der Auffassung M.'s) kein naturalitischer Determinist, aber auch kein Anhänger der Willensfreiheit, als welchen ihn Theophrast hinstellen möchte. Die dritte Ansicht, ist die der A'saria, die den strengen theologischen Determinismus lehrt und vor keiner seiner absurden Consequenzen Halt macht. Die vierte Ansicht ist die der theologischen Willensfreiheit, der sich wenn auch nicht ganz, auch die Mûtazila anschliesst.

Epikurus und Aristoteles kommen, da sie von keinem theologischen Bedenken geleitet sind, hier nicht ganz in Betracht und werden sie von M. wohl nur der Vollständigkeithalber zitiert. Von den zwei Schulen aber, die das Problem in seiner theologischen Fassung be-

handeln, will die A'saria nur das Wissen Gottes retten, „weil es ihnen ungereimt erschien, dass er das eine weiss, während ihm ein anderes unbekannt bleibt“ „die Mûtaziliten hingegen scheuten sich, Gott ein Unrecht (die Bestrafung eines willenlosen Subjektes) zuzumuthen“ (ibidem). Die Thatsache des Problems bestand für diese Schulen in dem Widerspruch zweier, der Gottheit beizulegenden Eigenschaften. Die A'saria brauchte daher nur auf die Eigenschaft der Gerechtigkeit zu verzichten, um das ihr wichtiger erscheinende Wissen Gottes zu retten. Dass auch die menschliche Willensfreiheit konsequenterweise negiert werden musste, fiel für sie gar nicht ins Gewicht. Diese stand auch nicht im Vordergrunde des Problems. Auch den Mûtaziliten war es nur um die Eigenschaften Gottes zu thun; sie setzten daher Beides, die Gerechtigkeit und das Wissen; sie versuchten es übrigens gar nicht recht, das Problem zu lösen. Die theilweise Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit ist doch ein schwacher Notbehelf, und zeugt von einer oberflächlichen Betrachtung der Frage.

Dem gegenüber betont M.: Nicht in dem Widerspruch zweier Eigenschaften Gottes in Bezug auf die menschliche Willensfreiheit besteht die Schwierigkeit dieser Frage, sondern in dem Widerspruche zwischen dem schöpferischen Wissen Gottes und der psychologisch-gegebenen menschlichen Willensfreiheit. Die Philosophen und Theologen haben übersehen, dass das Wissen Gottes nicht nur ein Voraussehen, sondern auch ein Schöpfungsakt ist. Das Wissen Gottes ist transszendente Causalität; was Gott als existent weiss, das erschafft er! Auch haben sie übersehen, dass die menschliche Willensfreiheit eine psychologische Thatsache ist: Der psychologisch nicht wegzuleugnende Begriff des Möglichen ist zugleich ein Beweis für die Wirklichkeit der Willensfreiheit. Das Problem gewinnt zunächst an Umfang. Nicht nur um jene Handlungen, welche dem

moralischen oder religiösen Urtheil unterliegen, ist es zu thun, sondern auch um die moralisch und religiös indifferenten. Es handelt sich um das Mögliche schlechthin. Das Problem ist aber jetzt auch tiefer und schwieriger. Die A'saria konnte die göttliche Gerechtigkeit und die menschliche Willensfreiheit negieren, die Mûtazzila die Willensfreiheit einschränken. Nach dem jetzigen Stande des Problems aber handelt es sich um den Widerspruch zwischen zwei feststehenden Thatsachen.

Durch diese Erweiterung und Vertiefung des Problems bahnt sich aber M. den Weg zu dessen Lösung. Der Widerspruch zwischen dem schöpferischen Wissen Gottes und dem Begriff des Möglichen, der jetzt den Kern des Problems ausmacht, stellt die ganze Frage unter den Gesichtspunkt der Erkenntniskritik. Das schaffende Wissen, transszendente Causalität entzieht sich unserer Erkenntnis. Das Mögliche ist eine psychologisch-sinnliche Erfahrung, als solches kann es aber durch die wohl ihrer Existenz nach, nicht aber auch ihrem Wesen nach erkannte transszendentale Causalität in Zweifel gestellt werden[1]).

[1]) In der Frage des „schöpferischen Wissens" Gottes ist M.'s Standpunkt insofern schon eigenthümlich, als er mit keinem seiner arabischen Vorgänger und Zeitgenossen ganz übereinstimmt. Der Intellectualismus Farabi's, Ibn-Sina's und Ibn-Roschd's kennt das schaffende Wissen: Nach Farabi ist nicht ein allmächtiger Schöpferwille, sondern die Erkenntnis des Nothwendigen (in Gott) die Ursache aller Dinge (ibid. S. 106). Nach Ibn-Sina erzeugen die höhern Sphärengeister die unter ihnen Stehenden durch das Denken ihrer eigenen höheren Ursache (ibid. S. 123). Ibn-Roschd spricht von „Schöpfungsgedanken" Gottes, nach ihm versucht das göttliche Wissen die wahre Wesenheit der Dinge (WdPh. S. 103). Gottes Wissen ist keine That, Gottes Denken „actuelles Wissen" (ibid. S. 62). Dieser Intellectualismus führt jedoch zu Consequenzen, die M. nicht akzeptieren konnte: zur Aufhebung der göttlichen Freiheit, die M. ebensowenig, wie die Aufhebung der menschlichen Freiheit zugeben konnte. Nach Farabi ist die Welt ein „ewiger intellectueller Prozess",

Das Problem wird auf diese Weise der syllogistischen Diskussion entzogen. Als solches steht es

---

nothwendige Emanation Gottes (GdPh. S. 106), der Begriff der Möglichkeit wird dadurch gänzlich aufgehoben, kosmisch sowohl wie ethisch. Farabi ist auch Determinist. Gott ist frei im Wissen, und insofern nur kann man von seiner Erkenntnis des Nothwendigen als von einer Schöpfung sprechen; ist aber das kosmische Geschehen von Gott als nothwendig erkannt, dann giebt es keine Möglichkeit im Weltgeschehen. Dann aber auch keine ethische Freiheit, der Mensch hat „Wahlfreiheit in der Sphäre des Denkens", in der Ueberlegung der Motive (ibid. S. 111), eine Freiheit, welche (ebenso wie Locke's Freiheit des Gedankens!) nur psychologisch aber nicht ethisch-metaphysisch ist. Dasselbe gilt von Ibn-Sina: Die Möglichkeit der seienden Dinge führt uns zu einer nothwendigen Ursache, aber nicht nur die erste Ursache, auch der höchste Sphärengeist ist eine nothwendige Emanation der nothwendigen Ursache (ibid. 122—123). Auch bei Ibn Roschd hat die Möglichkeit nur für das Denken Bedeutung. Gott führt (die Substanz) von der Möglichkeit zur Wirklichkeit mittelst der ewigen Kreisbewegung (WdPh. S. 103), das Ewige ist jedoch nicht möglich sondern nothwendig; Ibn Roschd sträubt sich auch dagegen, dass man von einem göttlichen Wissen redet (wie es Gazzālī thut; ibid. S. 63). Ein Wille setzt ein Mögliches voraus; Beides widerspricht dem Intellektualismus der arabischen Aristoteliker. Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt bezeichnen aber gerade den Schnittpunkt, wo die Wege M.'s und Aristotele's auseinandergehen. Auch der Voluntarismus Gazzalī's, der dem schöpferischen Denken der Philosophen den schöpferischen Willen Gottes aufgesetzt (WdPh. S. 58 61 Anm. 73 70), war für M. nicht acceptabel. M. will ebensowenig wie Ibn-Roschd von einem Willen Gottes reden. Die Weisheit das Wissen ist noch das einzige Attribut, an das man im Znsammenhange mit Gott wenigstens denken darf. Auch den Ausweg Gazzālī's vom wollenden Wissen kann M. nicht gelten lassen. — Mit Gäzzalı hat M. in dieser Frage noch einen anderen Berührungspunkt. Auch fur G. ist der freie Wille ein actives Princip ein Postulat des sittlich-religiösen Bewusstseins (S. 70), die Spontaneität des Handelns eine innere Erfahrung (S. 79). Gazzalı hatte jedoch einen leichtern Standpunkt als M. Dass der Wille Gottes keinen anderen Willen neben sich duldet braucht Gazzalī nicht geahnt zu haben. Bei M. konnte diese Frage nicht

auch nicht mehr isolirt da, sondern gehört zu einer bestimmten Gruppe. Bedenkt man nämlich, dass das Wissen Gottes von jedem einzelnen Geschehen vor seinem Eintritt in die Wirklichkeit nichts anders ist, als sein Wissen vom gesammten kosmischen Geschehen vor der Schöpfung, so ist unser Problem nicht anders als ein Theilproblem der Frage der Schöpfung aus dem Nichts. Auch dort behaupten die Philosophen, dass das unendliche Wissen Gottes vom Dasein des Universums das unendliche Dasein des Universums selbst erheischt. Auch jene Frage entzieht M. durch seine erkenntniskritische Behandlung derselben, der philosophischen Diskussion. M. schliesst daher die ganze Abhandlung über unser Problem damit, dass er es in die Gruppe der Fragen einreiht, die sich der endgiltigen

---

auftauchen, da man an ein göttliches Wollen überhaupt nicht denken darf. Das Vorherwissen Gottes machte dagegen Gaz. keine Schwierigkeit, denn das Wissen ist für ihn nicht schöpferisch, sondern das Wollen: Gottes Vorherwissen wirkt nicht mehr necessierend als das Wissen um Etwas im Gedächtnis (S. 57). Dass das Wissen Gottes um die mögliche Handlung des Menschen diese Handlung nicht necessiert, oder wie M. sich ausdrückt: diese nicht ausserhalb ihrer Natur des Möglichen stellt, muss auch M. annehmen, nicht so sehr weil der freie Wille eine Bewusstseinsthatsache ist (M. ist zu sehr Intellektualist, um den Willen so ernst zu nehmen), sondern um den Begriff des Möglichen zu retten, dieser steht ihm als Bewusstseinsthatsache fest; diese brauchte auch M. gegen die Weltewigkeit und Weltnothwendigkeit: Das Vorherwissen Gottes darf nun auf den Menschen nicht necessierend wirken, und doch soll das göttliche Wissen schöpferisch sein! Gott und sein Wissen ist Eins, sein Wissen also ewig, sein Wesen nothwendig, Gottes Wissen ist schöpferisch und doch soll die Welt weder ewig noch nothwendig sein! Die Thatsache des Problems liegt für M. wirklich ganz anders als für seine arabischen Vorgänger, und auch der Zusammenhang des Willenfreiheitsproblems mit dem Problem der creatio ex nihilo war für ihn viel enger. — Es blieb ihm nur ein Ausweg: ignoramus! Der Zuzammenhang zwischen kosmischer und ethischer Freiheit ist auch von Kant statuirt (Kritik d. v. Wern. Antinomie III).

Lösung mittelst des syllogistischen Beweisverfahrens entzieht: „.... Denn in diesen überaus wichtigen und erhabenen Fragen giebt es keinen Beweis, weder für unsere Ansicht, die wir der Thora folgen, noch für die Ansicht der Philosophen, welche in dieser Frage so vielfach von einander abweichen. Und in allen Fragen, in denen kein Beweis möglich ist, geziemt es sich dieser Behandlungsweise zu folgen, der wir in dieser Frage gefolgt sind, nämlich in der Frage nach dem Wissen Gottes von Allem ausserhalb seiner. Betrachte dies! (ibid XXI. Ende). —

Es ist interessant, die Behandlung dieses Problems in den Schriften M.'s zu verfolgen. Die erkenntniskritische Behandlung der Frage auf Grund der erweiterten Fassung derselben und der Vertiefung des Problems durch die Betonung der schöpferischen Causalität des göttlichen Wissens stellt die dritte und letzte Etappe in der Behandlung dieser Frage dar:

Schon in seiner jüngsten philosophischen Schrift, in den sogenannten „Acht Kapiteln", verlässt M. die herkömmliche Fassung der Frage, in welcher die Willensfreiheit nur für die sittllch oder religiös qualifizirbaren Handlungen des Menschen postulirt wird: Was aber den Ausspruch unserer Weisen: „Alles ist in der Hand Gottes, mit Ausnahme der Gottesfurcht" betrifft, so ist das eine wahre Ansicht und entspricht dem, was wir diesbezüglich gesagt haben. Nur irren sich die Menschen oft und glauben von einem Theile der menschlichen Handlungen, welche in Wahrheit aus ihrer freien Wahl fliessen, dass der Mensch zu denselben (von Gott) determinirt ist. ...... In Wahrheit verhält sich dies nicht so, sondern in allen Handlungen des Menschen, welche aus seinem freien Willen fliessen, findet sich zweiffellos etwas in die Kategorie des Gebotenen und Verbotenen fallendes. .... mit dem Ausspruch, „Alles ist in der Hand Gottes" meinen sie aber nur die

natürlichen Begebenheiten, in denen dem Menschen keine Wahl zukommt, wie etwa, ob einer gross oder klein ist, ob Regen oder Dürre, gutes oder schlechtes Wetter und dergleichen Begebenheiten in der Welt mit Ausnahme der Bewegungen des Menschen und seine Ruhe. (Cap. VIII).

M. ergreift schon hier das Problem in seiner weiten Fassung, aber er entfernt sich hier nicht allzusehr vom rein theologischen Kern des Problems. Alle Handlungen sind nur insofern Gegenstand der Frage, als sie mehr oder weniger, durch eine gewisse (in der angeführten Stelle durch Beispiele veranschaulichten) Verkettung der Dinge, alle in die Kategorie des Gebotenen und Verbotenen fallen. Zu der Vertiefung des Problems durch den Hinweis auf die schöpferische Causalität des göttlichen Willens ist hier noch gar kein Ansatz zu finden. Zwar wird auch da auf die Unzulänglichkeit des menschlichen Verstandes Gott und sein Wissen zu erfassen, hingewiesen (ibid. Ende). Aber gerade das Beispiel von der Sonne, in welche unser Auge nicht blicken kann (während es doch bei einem schwächern Lichte der Fall ist), weist darauf hin, dass M. hier nur an einem graduellen Unterschied, zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen denkt[1]). Solange aber der generelle Unterschied, durch den Hinweis auf die schöpferische Causalität des göttlichen Wissens nicht erkannt ist, ist das Auskunftsmittel von der Unzulänglichkeit des mensch-

[1]) Gegen Dschaliz (gest. 869), der der menschlichen Vernunft die Fähigkeit den Schöpfer zu erkennen zuschreibt, hat schon Aschari (873—935) die Unzulässigkeit der Vernunfterkenntnis in göttlichen Dingen behauptet, auch Gazzālī betont die Erhabenheit göttlichen Wissens und Wollens über menschliches Wissen und Wollen (WdPh. S. 13 und 58) ebenso Farabi — aber diese Denker können über den graduellen Unterschied nicht hinaus: Farabi bringt, ähnlich wie M. von der Sonne, das Beispiel vom Licht (GdPh. S. 105), Gazzālī meint, wenn man Gott Attribute beilegt, dann solle dies in einem hohen Sinne geschehen (ibid. S. 147).

lichen Verstandes wohl eine Beruhigung für ein demüthiges religiöses Gemüth, jedoch von keinerlei erkenntniskritischer Bedeutung.

Einen Fortschritt in erkenntniskritischer Beziehung bemerken wir erst im grossen Codex („Jad ha-chasaka" hal. Th'schuba, V, 5). Nach der ganzen Anlage dieses hauptsächlich halachlischen Codex konnte M. das Problem und seine Lösung mehr nur andeuten als entwickeln, aber schon das Citat aus Jesajas (das wir in den „Acht Kapiteln vermissen) verweist auf den generellen Unterschied zwischen dem göttlichen Wissen und dem menschlichen und stellt so das ganze Problem unter den erkenntniskritischen Gesichtspunkt.

Die volle Entwickelung dieses Problems und seiner Lösung sehen wir jedoch erst in dem philosophischen Hauptwerk. Werden in den „Acht Kapiteln" alle Handlungen auf die Kategorie des Gebotenen und Verbotenen zurückgeführt, so wird der Begriff des Möglichen schlechthin, ohne jeden theologischen Beigeschmack einfach als psychologische Sinneserfahrung hingestellt. Darauf ist die Grundlage für die erkenntniskritische Behandlung des Problems gegeben. Denn der Begriff des Möglichen als psychologisch-sinnliche Erfahrung ist eine erkenntnistheoretische Instanz, die keinen Widerspruch duldet. Ebenso verhält es sich beim anderen Datum des Problems, der Natur des göttlichen Wesens. In den „acht Kapiteln" ist der generelle Unterschied noch nicht erkannt, im Codex kommt M. über die Andeutung dieses Unterschiedes jedenfalls nicht hinaus. Erst im More wird das Kriterium dieses Unterschiedes, die schöpferische Causalität des göttlichen Wissens, klar erkannt und deutlich auseinandergesetzt.

Erst jetzt sind die beiden Daten des Problems, der Begriff des Möglichen einerseits und das göttliche Wissen andrerseits, als Erkenntniselemente gegeben: Ersteres

als psychologisch sinnliche Erfahrung, Letzteres als transscendente Causalität, auf der Verlängerungslinie der Naturcausalität gelegen, von einer Verstandes Kategorie postulirt. Die Thatsache des Problems ist blossgelegt: Zwei Erkenntniselemente, zwei gleichberechtigte erkenntnistheoretische Instanzen widersprechen einander: Die erkenntniskritische Behandlung der Frage ergiebt sich dann von selbst. —

IV. Zeit und Raum.

(Bewegung).

Es ist bereits gesagt worden, dass wir bei M. keine direkte erkenntnistheoretische Behandlung dieser Fragen erwarten dürfen. Denn abgesehen davon, dass das eigentlich erkenntnistheoretische Problem der Alten überhaupt nicht ganz klar war, gehört es ja nicht zur Absicht der M.'schen Philosophie einzelne Fragen nach dem Wesen und der Bedeutung bestimmter Erfahrungsbegriffe zu behandeln. Nur insofern diese Fragen mit irgend einem religionsphilosophischen Problem zusammenhängen, sind sie Gegenstand der M.'schen Untersuchung.

Dies gilt besonders vom Zeit und Raumproblem. Bei den Alten gehörte dieses Problem einfach zur Metaphysik, wenigstens soweit die beiden Probleme zusammen behandelt wurden. Getrennt gehört das Zeitproblem zur Metaphysik, das Raumproblem hingegen zur Physik.[1]) Dies hindert uns selbstverständlich nicht, die Ansichten der Alten über Zeit und Raum auf ihren Zusammenhang mit der Erkenntnislehre der einzelnen Schulen zu prüfen. Und thun wir dies in der Weise, dass wir die Ansichten des M. über Zeit und Raum mit denjenigen des Aristoteles und des Kalam's vergleichen, mit denen sich M. auseinandersetzt, so finden wir, dass die Ansichten M.'s über

[1]) Siehe WdPh. S. 43.

diesen Gegenstand mit seinen Ansichten über Quelle und Grenze der Erkenntnis, sowie über die Geltung der Denkgesetze, in innerem Zusammenhang stehen.

Aristoteles hält die Zeit für ein Accidens der Bewegung. M. zitiert seine Ansicht (aus dem IV. Buche der Physik) in der Einleitung zum II. Buche (als 25 Prämissen zum Beweise der Philosophen für das Dasein, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes):

„Die 15. Prämisse: dass die Zeit ein, aus der Bewegung resultierendes und ihr inhärierendes, Accidens ist, sodass Eines von beiden ohne das Andere nicht in die Erscheinung treten kann. Bewegung kann nicht anders als in der Zeit vor sich gehen, und kann die Zeit nicht anders als zusammen mit der Bewegung vorgestellt werden, sodass Alles, bei dem keine Bewegung stattfinden würde, auch nicht in die Kategorie der Zeit fiele." Diese logische Auffassung der Zeit als ein, allen psychologischen Wahrnehmungen vorangehendes und von ihnen unabhängiges Accidens der Bewegung führte Aristoteles zur transscendentalen Idee der unendlichen Zeit. Gehört die Zeit nicht zum Inhalt der Empfindung, sondern wird sie vom Inhalt als eine formelle Funktion der Bewegung abgelöst, so erscheint sie als ein Gefäss, das den Empfindungsinhalt umfasst. Dann, kann sie auch nur zusammen mit der Bewegung wahrgenommen werden, so kommt ihr doch logisch eine unabhängige Existenz zu, ebenso wie die Existenz der Bewegung anabhängig von aller Qualität des Bewegten logisch unanfechtbar ist. Aristoteles lehrt daher die Unendlichkeit der Zeit (ibid. 14). Dasselbe gilt, wie wir weiter sehen werden, bei Aristoteles auch vom Raume.

Weiter als Aristoteles gehen in der Hypostasierung der Zeit und des Raumes die Mûtakallimun: „Die zweite Prämisse (der Mûtak.) ist die Behauptung vom leeren Raume. Die ältesten Mûtakallimun, welche die vorzüglichsten Vertreter des Kalam's überhaupt waren,

glauben nämlich (nebst der ersten Prämisse von der Existenz der Atome) auch an die Existenz des leeren Raumes. Dieser ist eine Dimension oder mehrere Dimensionen in denen nichts vorhanden ist, sie sind leer von jedem Körper, bar jeder Substanz . . .“ „Die dritte Prämisse ist ihre Behauptung, dass die Zeit zusammengesetzt ist aus Zeiteinheiten, damit wollen sie (die Mutakall.) sagen, dass die Zeit aus vielen Zeittheilchen zusammengesetzt ist, welche ihrer geringen Ausdehnung wegen keine Theilung mehr zulassen. Und diese Prämisse ist ihnen unentbehrlich mit Rücksicht auf die erste Prämisse (von der Existenz der untheilbaren Atome). Und zwar haben sie gewiss die Beweise Aristoteles, durch die er nachgewiesen, dass der (zurückgelegte) Weg, die Zeit und die raumliche Bewegung alle drei gleich sind in Bezug auf ihre Sinnesbedingungen, will sagen: Das Verhältnis der Theile zueinander bleibt immer einunddasselbe, und so eines von ihnen (Zeit, Weg oder Bewegung) getheilt wird, wird auch jedes Andere im Verhältnisse getheilt. Wir erkennen daher nothgedrungen, dass wenn die Zeit (unendlich) zusammengesetzt, somit unendlich theilbar wäre, dann nothwendig auch das von ihnen (Mutakall.) als untheilbar gesetzte Atom theilbar sein müsste (da ja der zurückgelegte Weg aus Atomen zusammengesetzt ist). Ebenso wenn der (zurückgelegte) Weg als (unendlich) zusammengesetzt wird, ergiebt sich nothwendig die Theilbarkeit der als untheilbar gesetzten Zeiteinheit, wie es Aristoteles in dem (III. Buche der Physik) ausführt. Daher behaupten sie (die (Mutak.) denn auch, dass der (zurückgelegte) Weg nicht (unendlich) zusammengesetzt ist, sondern aus (Raum) Atomen besteht, bei denen die Theilbarkeit aufhört; ebenso gelangt die Zeit (in ihrer Theilbarkeit auf Zeiteinheiten, welche keine Theilung mehr zulassen.“ (ibid. I. 73).[1]).

---

[1]) **Ueber die Lehre der Mutak. über Raum und Zeit (siehe**

Die Mûtakallimun gehen in der logischen Auffassung von Zeit und Raum weiter als Aristoteles. Für Aristoteles, der die Lehre von den Atomen ablehnt, folglich auch Zeit und Raum als unendlich theilbar setzt, hören diese nie auf, Verhältnisbestimmende-Formen zu sein, wenn auch gedanklich jeder der Formen selbstständiges Dasein zukommt. Anders die Mûtakallimun, die vom Hause aus Atomisten sind. Sie werden, wie dies M. nachweist, gerade durch die von Aristoteles gewonnene Einsicht in das unlösbare Verhältnis von Raum, Zeit und Bewegung zu einander, auf untheilbare Zeit- und Wegeinheiten (Raumeinheiten) geführt. Für sie existiert daher der leere Raum (s. Prämisse II) und ebenso die leere Zeit. Zeit und Raum hängen auf keine Weise mit dem Empfindungsinhalt zusammen, diese müssen wir uns immer in jene, etwa wie in leere Gefässe zufällig hineinversetzt denken. In Consequenz dieser ihrer Anschauung bot ihnen auch die möglich formale Variation in Raum und Zeit bei gleichbleibendem Inhalte der Empfindung den Beweis für die Nothwendigkeit eines Schöpfers, der jedem materialen Inhalt eine der unendlich vielen möglichen formalen Variationen fixirt (ibid. 74, 5 Beweisart). Die Consequenzen dieser Lehren über Zeit und Raum lassen sich in der ganzen, an Absurditäten so reichen (lebhaft an Malebranche erinnernden) theologischen Erkenntnistheorie der Mûtakallimun, die M. jene ausführlich darlegt, nachweisen. Für unsere Zwecke aber wird es genügen darauf hinzuweisen, dass, wie M. überhaupt uns darthut, diese Lehren von Zeit und Raum in reciprokem Verhältnis zur zwölften Prämisse, von der Unzuverlässigkeit der sinnlichen

---

ibid. S. 32, 75, 76, 88 u. GdPh. S. 52 u. 58). Gazzali wirft den Mut. vor, ihre Accidenzienlehre (besonders, dass ein Accidens nicht zwei Zeitmomente beharrt) widerspricht der sinnlichen Wahrnehmung (WdPh. S. 32); ein Vorwurf den ihnen zu machen auch M. nicht müde wird.

Wahrnehmung steht. Es ist dies eben die letzte Gonsequenz der logischen Auffassung von Zeit und Raum, der völligen Abstraktion der Formen vom materialen Inhalt der Empfindung[1]).

Dieser logischen Auffassung von Zeit und Raum setzt M. seine psychologische Auffassung entgegen. Die Zeit- und Raumempfindungen sind uns zusammen mit dem ganzen materialen Inhalt der Empfindung überhaupt gegeben. Zeit und Raum sind zwar zum Unterschiede von den Qualitätsempfindungen überhaupt, Empfindungsformen, sie sind aber keineswegs älter als die Qualitätsempfindung, etwa a priori, sondern sie sind ebenso wie diese und mit ihr zusammen in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben: „Die erste Ansicht (in Bezug auf das Schöpfungsproblem) ist die Ansicht der Bekenner der Lehre Moses, dass nämlich das gesammte Universum, d. h. alles Seiende ausser dem Schöpfer, von Gott aus dem absoluten Nichts erschaffen worden ist. . . . und dass auch die Zeit selbst zu den erschaffenen Dingen gehört. Denn die Zeit resultiert aus der Bewegung und die Bewegung ist ein Accidens des Sichbewegenden, das Sichbewegende aber, aus dessen Bewegung die (Vorstellung der) Zeit resultiert, ist selbst ein (aus dem absoluten Nichts) geschaffenes. . . . Denn die Zeit ist unzweifelhaft ein Accidens und gehört nach unserer Ansicht zur Kategorie der erschaffenen Accidenzen wie die schwarze und weisse Farbe, wenn sie auch nicht zur Gattung der Qualität gehört, sondern als ein der Bewegung anhaftendes Accidens zu betrachten ist, wie dies jedem klar wird, der die Ausführungen Aristoteles' über die Zeit und ihr wahres Wesen verstanden hat. Und wir wollen hier etwas

---

[1]) Darauf, dass die Mutac. von den Voraussetzungen der Philosophen (Aristoteles) ausgehend zu entgegengesetzten Resultaten gelangen, beweist Gazzali die Unzulänglichkeit aller logischen Voraussetzungen (ähnlich wie dem Rationalismus der Vorwurf gemacht wird mit dem Hinweis auf Spinoza und Leibniz) (GdPh. S. 107—8).

ausführen, was, obschon nicht zur Absicht der gegenwärtigen Auseinandersetzungen gehörend, dieses doch von einigen Nutzen sein wird: Der Grund hiefür, dass das Wesen der Zeit vielen Gelehrten entgangen ist, so dass sie über ihr Wesen im Unklaren waren, ob ihr reales Dasein oder nicht, wie Galen und Andere, ist (darin zu finden), dass sie (die Zeit) ein Accidens eines Accidens ist. Denn die Accidentien, welche den Körpern in primärer Existenz anhaften, wie die Farbe und Geschmack, werden gleich auf den ersten Blick erfasst und ihrem Wesen nach vorgestellt, dagegen sind jene Accidentien, deren Träger (Substrat) wieder Accidentien sind, wie der Glanz der Farbe und die Neigung oder Kreisförmigkeit der (primär als gerade gedachten) Linie, ihrem Wesen nach sehr dunkel. Und kommt noch dazu, dass das tragende Accidens nicht an einem und demselben Substrat beharrt, dann fällt in die Sachlage noch mehr Dunkel. Und thatsächlich kommen bei der Zeit diese beiden Umstände zusammen: sie ist ein der Bewegung anhaftendes Accidens, während die Bewegung (selbst) Accidens des Sichbewegenden ist, und dazu ist die Bewegung nicht von der Art der schwarzen und weissen Farbe, die an einem Substrat beharren, sondern das wahre Wesen der Bewegung besteht (gerade) darin, dass sie an keinem Substrat beharrt, auch nicht einen Augenblick. . .“ (ibid. II, 13).

Die logische Auffassung von Zeit und Raum, die noch bis in die neueste Zeit herrschend war und auch der Kantischen Auffassung von Zeit und Raum als „Formen der sinnlichen Anschauung“ zu Grunde liegt, führte Aristoteles zur Idee der unendlichen Zeit und die Mûtakallimun zur Lehre von den letzten untheilbaren Zeit- und Raumtheilchen. Für Beide sind Zeit und Raum, wenn auch nicht in dem Sinne der subjektiven Funktion wie bei Kant, doch insofern a priori, als sie vor aller Erfahrung und unabhängig von einer

solchen als existent gedacht werden. Demgegenüber erklärt M., dass die Zeitempfindung ebenso wie die Qualitätenempfindung als ein Accidens in das wahrnehmende Bewusstsein tritt. Die Zeitempfindung gehört zwar nicht zur Gattung der Qualität, aber was jene von dieser unterscheidet, ist keine Instanz für die aprioristische Auffassung der Zeit. Der Unterschied ist ein doppelter: Erstens ist die Qualität ein primäres Accidens, die Zeit hingegen ein sekundäres, da sie erst Accidens der Bewegung ist. Für den Eintritt ins wahrnehmende Bewusstsein jedoch fällt dieser Unterschied nicht ins Gewicht: Zeit und Bewegung sind für das Bewusstsein eine Thatsache. Die logische Trennung ist ein hinterher hinzugekommener Gedankenprozess, der die psychologische Einheit der Erfahrung nicht aufhebt. In diese psychologische Einheit kann, ja, muss aber auch die ganze Qualitätsempfindung miteingezogen werden. Die logische Trennung der letztern von Zeit und Bewegung ist zwar gedanklich leichter durchführbar als die Auseinanderhaltung von Zeit und Bewegung, ist aber im Grunde, ebenso wie diese nichts anderes als ein willkührlicher Gedankenprozess. Für das wahrnehmende Bewusstsein bildet die Gesammtinhalts - Empfindung, (Qualität, Raum, Zeit und Bewegung) eine psychologische Einheit. Daher kann M. sagen, dass die Zeit ein Accidens gleich der schwarzen und weissen Farbe, trotzdem sie nicht zur Gattung der Qualität gehört. Denn nicht auf die Gleichartigkeit oder Verschiedenartigkeit von Zeitempfindung und Qualitätenempfindung kommt es an, sondern auf die Gleichzeitigkeit ihres Eintretens ins Bewusstsein, auf die Einheit des psychologischen Gesamtvorganges der Wahrnehmung. — Zweitens unterscheidet sich die Zeitempfindung von der Qualitätenempfindung dadurch, dass letztere an einem und demselben Substrate beharrt, während erstere, als eine correlate Empfindung der Bewegung, an einem

stets wechselnden Substrat in die Erscheinung tritt. Dieser Unterschied erklärt die ausserordentliche Schwierigkeit das Wesen der Zeit zu erfassen, zerstört aber auf keine Weise die psychologische Einheit im wahrnehmenden Bewusstsein. Die Einsicht in die Veränderlichkeit des Zeitsubstrates bei beharrlichem Qualitätssubstrat ist die Einsicht in die Möglichkeit der formalen Variation in der Zeit (und im Raume) bei gleichbleibenden Inhalt der Empfindung. Dieser logische, die Wahrnehmung begleitende Gedankenprozess, meint M., erschwerte die Einsicht in die Natur und das Wesen der Zeit, welche wenn auch nicht zur Gattung der Qualität gehörend, doch nicht minder eine psychologisch qualifizirte Empfindung darstellt[1]).

---

[1]) Auch in der Zeitfrage nimmt M. einen besondern Standpunkt ein. Bei Gazzali ist die Zeit blos Vorstellung, der von seinem conceptualistischen Standpunkt aus keine Realität zukommt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind reine Beziehungen (WdPh. 16 Anm. 29, 25 u. 57). Nach Ibn Roschd kommt der Zeit zwar Realität zu, aber nur als Denkbegriff der dem Realisten J. R. eine Realität darstellt (ibid.) M. jedoch ist Conceptualist (s. w. unten), wäre die Zeit Denkbegriff, dann wäre sie eben nur reine Beziehung, aber ihm ist die Zeit eine psychologisch qualifizierte Empfindung. — Näher steht M. I. Roschd in der Raumfrage. Der Raum ist auch nach I. R. ein Accidens, kein Gefäss (ibid. Anm. 33). — Einen Anlauf zur psychologischen Erfassung von Zeit und Raum dürfen wohl in der Untersuchung Ibn al-Haitham's erblicken: Nicht nur, meint al-Haitham, entspricht jeder Empfindung eine qualitative, im Sinnesorgan lokalisierte Veränderung, die eine Zeit erfordert, sondern auch der räumlichen Fortleitung des Reizes durch die Nerven muss eine Zeitstrecke entsprechen; Beweis: die Mischfarbe im drehenden Farben-Kreisel. (GdPh. S. 135). Diese, der modernen Psychophysik vorweggenommene Beobachtung bringt Zeit und Raum bereits in sehr enge Verbindung mit der Qualitätsempfindung; den Schritt zur Erfassung der psychologischen Qualifiziertheit der Zeit und Raumempfindungen und der psychologischen Einheit des Wahrnehmungsaktes macht M.

Was hier von der Zeit gesagt worden ist, gilt in demselben Masse auch vom Raume. M. hatte nie Gelegenheit, auf den Raum so ausführlich einzugehen, wie auf die Zeit. Lag ihm ja die Frage nach dem Wesen der Zeit, die Galen für ein göttliches und daher unergründliches Wesen erklärte (I, 72, 3), besonders am Herzen, da Aristoteles auf Grund seiner logischen Auffassung der Zeit zu der transscendentalen Idee einer unendlichen Zeit gelangte; eine Auffassung, die M. von seinem Standpunkte aus zu bekämpfen nicht müde wird, auch da wo sie von jüdischen Autoritäten vertreten zu sein scheint. (s. II, 29, 30). Der Raum hingegen spielt seiner Natur nach nicht so sehr in das metaphysische Gebiet hinüber und M. hatte keine Veranlassung, auf die Frage nach seinem Wesen näher einzugehen. Erinnert man sich an das, was wir oben zitirt haben, so gelangt man leicht zur Einsicht, dass in Bezug auf die erkenntnistheoretische Erfassung des Raumes M. denselben psychologischen Standpunkt einnimmt wie bei der Zeit. M. weist darauf hin, dass die Mûtakallimun zu ihren Lehren über Raum und Zeit durch die Ausführungen Aristoteles' über die Bewegung als das Erscheinungssubstrat für Raum und Zeit zusammen. Bewegung ist die combinierte Erscheinung von Zeit und Raum. Alles was von der Zeit als Bewegungsmesser gesagt wird, muss und wird auch von Aristoteles und den Mûtakallimun auch vom Raume gesagt werden. Die Letztern ziehen auch die Consequenz aus der aristotelischen Theorie in der Weise, dass sie die Idee der unendlichen Zeit die Idee des unendlichen (leeren) Raumes anreihen. M. lehnt auch diese Idee ab, und zwar accentuirt er diesen seinen Standpunkt noch stärker als bei der Zeit: „Glaube nicht, dass das, was ich hier erwähnte, schon das Absurdeste von dem ist, was aus diesen drei Prämissen folgt: denn das, was aus der Annahme der Existenz eines leeren Raumes folgt, ist noch viel

sonderbarer und absurder." (I, 73, 3). Wo M. dazu Gelegenheit hat, unterlässt er es nicht darauf hinzuweisen, dass der Begriff Raum dem Körperlichen anhaftet und nur mit diesem gleichzeitig ins Bewusstsein tritt. (s. ibid. 18, 70). Besonders bei Behandlung der Frage nach der Möglichkeit formaler Variation lässt M. keinen Zweifel darüber walten, dass ihm erkenntnistheoretisch Raum und Zeit gleichwertig sind[1]).

Es liegt dies aber im Grundcharakter der M.'schen Philosophie, die Idee einer unendlichen Zeit wie die eines unendlichen Raumes abzulehnen. Denn, auch abgesehen davon, dass jede unendliche Existenz ausserhalb der Gottheit eine Beeinträchtigung des Gottesbegriffes bedeutet, kann M. nach seinen erkenntnistheoretischen Prinzipien nicht zugeben, dass unsere Naturerkenntnis über andere als Erfahrungs-Daten verfügt; die Quelle unserer Erkenntnis und ihre Grenze bildet die Erfahrung; Zeit und Raumempfindungen sind Elemente unserer Erkenntnis; sie können daher nur Accidentien d. h. Theile des psychologisch einheitlichen Inhalts der Gesammtwahrnehmung sein: Zeit und Raum sind, ohne Qualitäten, psychologisch qualifizirte, nur in der Erfahrung gegebene Empfindungen. —

Die psychologische Auffassung von Zeit und Raum stimmt auch zu den oben (C. II) nachgewiesenen Prinzipien des M. in der Frage nach dem Geltungsgebiet der Syllogistik:

Die logische Auffassung von Raum und Zeit stellt sich, bei näherer Betrachtung, als ein Produkt der vergleichenden Verstandesthätigkeit dar. In der logischen

---

[1]) Auch Gazzālī ist dieser Ansicht: Wer die Ewigkeit der Zeit behauptet, der müsste auch die Unendlichkeit des Raumes annehmen. I. Roschd ist dagegen: Die Zeit ist ewig, der Raum endlich (siehe WdPh. S. 14 u. 24, GdPh. S. 142).

Auffassung sind Zeit und Raum zunächst Verhältnisfunktionen der Bewegung; die Hypostasierung liegt erst in der Consquenz dieser Auffassung, Vergleichung und Constatierung der Identität oder der Differenz beruht aber unzweifelhaft auf den Denkgesetzen der Identität und des Satzes vom Widerspruche. Die logisch-apriorische Auffassung von Zeit und Raum stellt sich daher als eine Anerkennung der syllogistischen Geltung vor und über alle Erfahrung hinaus. Auch M. betrachtet Zeit und Raum als Verhältnisfunktionen, aber diese, den Grundsätzen der Syllogistik folgende Verstandesthätigkeit hält er nur dann für möglich und giltig, wenn Zeit und Raum zuerst als concrete Empfindung in der psychologischen Erfahrung gegeben sind.

V. Die Substanz.

Als die gefährlichste Falle, in welche sich Aristoteles in seiner Metaphysik selbst verstrickt, ist Identifizierung der Beziehungsformen mit den Seinsformen erkannt worden. Das vornehme Philosophieren auf Grund einer von aller Wahrnehmung losgetrennten syllogistischen Kunst führte den sonst so feinen Beobachter des Wirklichen dazu, den entscheidensten Gesichtspunkt aller realistischen Forschung einfach zu übersehen. Der moderne Realismus erkannte ebenfalls die Identität des Wissens mit dem Sein — ist ja die Feststellung dieser Thatsache das eigentliche Wesen des Realismus! — während jedoch der Realismus diese Identität nur im Inhalte findet, das wirklich seiende Ding sich daher von unserem begrifflichen Wissen von demselben eben durch den Eintritt des Inhaltes in die Seinsform unterscheidet, übersieht Arist. diese Thatsache gänzlich und setzt: Wissen-Sein.

Nur dieser Verwechslung von Wissen und Sein verdanken wir alle Schwierigkeiten, die in der Untersuchung Arist. über das Selbständig-Seiende (Substanz), auftauchen. Bald ist es die Form, bald der Stoff, bald aus Beiden bestehende Einzel-Ding, bald ist es das Besondere (Begriff des Einzelnen), bald das Allgemeine (Begriff der Gattung). Denn sieht man von dem für die Wahrnehmung wirklich Seienden ab, kommt es eben nur auf den Ausgangspunkt der logischen Abstraktion an, was man als (begriffliche) Substanz behalten, oder wovon man als von einem Accidens absehen will. Substanz ist hier im letzten Grunde nichts als Subjekt, Accidens nichts als Prädikat.

Die Identifizierung von Wissen und Sein entspricht auch der bequemen Methode Arist., auf Grund einer oberflächlichen Beobachtung eines Einzelfalles bald allgemeine Gesetze aufzustellen, denen sich dann alle Erscheinungen fügen müssen. Wo die Wirklichkeit sich nicht fügen will, pflegt Arist. ohne Bedenken eine Ausnahme zuzulassen. Die Fälle jedoch, in denen die Wirklichkeit als positive Instanz gegen willkürlich aufgestellte allgemeine Gesetze angeführt werden kann, sind der Natur der Sache nach ungleich seltener als jene, in denen allgemeine Gesetze durch den Hinweis auf die Wirklichkeit als negative Instanz abgelehnt werden können: Wer sich auf den festen Boden der Wirklichkeit stellt, hat es nicht nöthig, allgemeine Gesetze durch positive Data zu widerlegen, vielmehr kann und wird er sich gegen jedes als allgemeingiltig aufgestellte Gesetz solange ablehnend verhalten, bis ihm dies in der Wirklichkeit nachgewiesen worden ist[1]). — Vom Sein

[1]) Unter „negativen Instanz“ wird hier, etwas abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch, der passive Widerspruch verstanden, den die Wirklichkeit jedem neuen, in ihr nicht nachweisbaren Prinzip oder allgemeinen Gesetz entgegenstellt. Dem entsprechend ist unter „positiven Instanz“ der active Wider-

als negative Instanz gegen allgemeine Gesetze hat Arist. nie Notiz genommen, und so kam es, dass sich ihm das Sein in reine Beziehungsformen auflöste. — Dazu kommt noch der Umstand, dass Arist. schon in seiner Naturforschung auf seine von vornherein feststehende „theologische Wissenschaft" Rücksicht nimmt. Diese Rücksicht führte ihn, trotz der unendlichen Bekämpfung der platonischen Ideen, zur Hipostasierung der Form: müsste ja Gott die höchste stofflose, reine Form sein. Reine Form ist aber nichts als (begriffliches) Wissen, dem Wissen kommt also ein Sein zu, also: Wissen-Sein.

Dieser Falle der Ar.'schen Philosophie ist M. behutsam aus dem Wege gegangen. Und liegt das schon in der ganzen Anlage des M.'schen Denkens, so war er durch seine Stellung zu seinem Meister Arist. noch ganz besonders dazu gedrängt, die Wirklichkeit als negative Instanz anzuerkennen. In der superlunarischen Welt war der Standpunkt M.'s gegeben. In der sublunarischen Welt will er sich seinem Meister ganz anschliessen. Es handelt sich nur darum, die Grenze zwischen sub- und superlunarischen Welt festzusetzen. Und da, an der Grenze liegt eine Frage, in welcher, obschon noch in der sublunarischen Welt liegend, sich M. von seinem Meister trennen muss. Diese Frage ist das Substanzwesen. Nicht etwa weil man auch von der Substanz der Seele und sogar von der göttlichen Substanz zu sprechen pflegt; nein, in der Philosophie M.'s tritt der Unterschied zwischen Substanz und Essenz klar zu Tage, sodass bei M. von einer Substanz der Seele (d. h. des thätigen Verstandes) und einer göttlichen Substanz gar keine Rede sein kann. Sondern weil die Substanzfrage an sich die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik bildet,

---

spruch der Wirklichkeit durch ein dem neuaufgestellten allgemeinen Gesetze entgegengehaltenen positive Datum. Dem sonstigen Sprachgebrauch conform wäre angemessen zu sagen: „passiv-negative Instanz" und „aktiv-negative Instanz".

bei M. eben noch der besondere Umstand dazukommt, dass diese Frage bei Arist. mit der Frage der creatio ex nihilo enge zusammenhängt. Da gehen bekanntlich die Wege des Schülers und Meisters auseinander.

Und müsste nun M. einerseits den Versuch Arist.'s die Ewigkeit der Materie zu beweisen, zurückweisen, müsste er anderseits auch den übergrossen Eifer der Mûtakallimun dämpfen, die das Dogma der Schöpfung aus dem Nichts, zur Grundlage der anderen „drei Postulate“ zu machen, an denen M. unendlich mehr als an der creatio ex nihilo gelegen war. M. hatte hier nach zwei Fronten zu kämpfen, und dieser schwierige Stand war ganz geeignet, M. zur genauen und behutsamen Beobachtung der Wirklichkeit zu drängen. Und in der That gelangt M., mit der Waffe der Wirklichkeit als negative Instanz in der Hand, im Kampfe gegen jene zwei diametral entgegengesetzten Ansichten in der Substanzfrage zu einem Standpunkte, der geradezu wie moderner Realismus anmuthet. Dies soll im folgenden auseinandergesetzt werden:

Es ist bereis angedeutet, dass M., im Gegensatze zu seinem Meister Arist., das Verhältnis zwischen Wissen und Sein erkannte: „Es ist bekannt, dass das wirkliche Sein ein Accidens ist, dem Seienden zugestossen; es ist daher (das Sein) etwas zum (begrifflichen) Wesen (Was) des Seienden Hinzugekommenes; es ist dies einleuchtend, anwendbar auf Alles, das sein Dasein einer Ursache verdankt, dass (nämlich) sein Sein etwas zu seinem (begrifflichen) Wesen (Was) Hinzugetretenes ist. Was hingegen sein Dasein keiner Ursache verdankt, und das ist Gott (gelobt und gepriesen sei er) allein (weswegen wir ja auch von ihm (gelobt sei er) sagten, dass er ein nothwendig Seiendes ist, dessen Essenz wird zugleich seine Substanz und sein wahres Wesen und seine Substanz zugleich seine Essenz sein, und ist er keine Substanz,

dem das Dasein zugetreten, so dass sein Dasein etwas Hinzugekommenes wäre. . . .“ (M. N. I, 57).

Mit dieser Betrachtung beabsichtigt M. vorerst wohl nur den Begriff der göttlichen Essenz von jeder Beimischung des nothwendig morphisierenden Substanzbegriff zu reinigen. Dies schwächt jedoch ebensowenig wie die Inconsequenz, die wir bei M. in der Zulassung von körperlosen Essenzen (wie Sphärengeister, thätiger Verstand, welche ja ihr Dasein einer Ursache verdanken und trotzdem keine körperliche Substanz sein sollten) finden, die Bedeutung dieser klaren Einsicht in das Verhältnis von Sein und Wissen für die Naturanschauung M.'s im allgemeinen und seiner Erkenntnislehre insbesondere. Zu dem Wesen (dem Begriff) eines Seienden kommt in der sublunarischen Welt das (wirkliche) Sein hinzu: Die Wissensform eines Gegenstandes, im Schöpfer das Primäre, ist für uns, für das erkennende Subjekt, von der Seinsform bedingt. Seinsform ist aber nichts anderes als der Inhalt des Wissens in der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist das Primäre. Das Wissen davon das Sekundäre.[1]) Bei Arist. der mit

---

[1]) Crescas (in seinem Commentar zur angeführten Stelle) hat bereits darauf hingewiesen, dass M. den Lehrsatz: Das Sein sei ein Accidens, zum Was der Dinge hinzugekommen, von Ibn-Sina herrührt; welcher Satz, wie Crescas anführt, von Ibn Roschd, durch seine Unterscheidung zwischen Sein dem Wesen nach und Sein der Verbindung nach (Verbal- und Nominalsatz!) bekämpft wird. Es scheint sich jedoch nur um eine verschiedene Interpretation des Ibn-Sinai'schen Satzes zu handeln. Der scholastische Realist Ibn-Roschd interpretirt den Satz Ibn-Sina's (von dem er sagt, er habe sich nur schlecht ausgedrückt) dahin: „Die Universalien existieren in den Dingen und die Dinge werden gedacht durch die Universalien, die im menschlichen Verstande nach den Dingen, in Gott aber vor den Dingen existieren“. Der Conceptualist M. unterscheidet nicht zwischen vor und nach den Dingen, denn diese Unterscheidung setzt die Realität der Universalien voraus. M. unterscheidet daher nur zwischen dem (logischen) Primär- und Sekundärseienden, was

naivem Vertrauen auf das menschliche Denkvermögen alles Seiende mit Hilfe einiger allgemeinen Grundsätze erfassen wollte, verflüchtigt sich alles Sein in Wissen, es giebt da keinen Unterschied zwischen sublunarischer und superlunarischer Welt: Die Form der natürlichen Dinge unterscheidet sich durch nichts von der höchsten Form, der Gottheit. M. hingegen unterscheidet genau zwischen Beiden; er legt Werth darauf, die Form der Naturdinge eben Naturform (צורה טבעית) zu nennen, zum Unterschiede von der reinen Form der übernatürlichen Essenzen. In der Behandlung der von Arist. aufgestellten vier ersten Ursachen (Metaphys. I, 3) kommt M. zum Ergebnis: „Ebenso die natürlichen Formen, welche entstehen und vergehen, werden wir, so wir sie alle untersuchen, finden, dass es unmöglich ist, dass ihnen nicht eine andere Form vorausging, welche diesen Stoff zur Aufnahme dieser (gegenwärtigen) Form disponierte, und jener anderen Form wird wieder eine andere vor-

---

im Grunde der mittelalterliche Ausdruck dafür ist, dass der Inhalt des Wissens in die Seinsform eintreten muss. Daher der Unterschied zwischen dem Möglichen (Naturdingen) und Notwendigen (Gott). Beim Gottesbegriff lässt sich die Trennung zwischen Wissen- und Seinsform auch logisch nicht durchführen. Gottesbegriff ist eben absoluter Seinsbegriff. Diese Unterscheidung macht wohl auch Ibn-Roschd, nur dass nach ihm das Mögliche nicht mehr als ein philosophischer Hilfsbegriff ist: das All ist ewig-nothwendige Emanation (s. WdPh. S. 17 A. 29 u. 51—54; s. auch oben Anm. 5). — Gazzālī lehnt den Satz Ibn-Sina's gänzlich ab. Für ihn hat Sein ohne Wesensbestimmtheit keinen Sinn; wer also Gott als eine Essenz erklärt ohne Wesensbestimmtheit, der hebt seine Essenz auf (ibid.). Der Gegensatz M.'s zu diesem Standpunkt Gazzālī's, mit dem er den Conceptualismus gemein hat, ist in der M.'schen Lehre von den negativen Attributen begründet, wonach vom Gottesbegriff jede Wesensbestimmtheit fern gehalten werden muss. Tiefer liegt die Differenz im Gegensatz zwischen Voluntarismus und Intellectualismus, worin ja, wie oft erwähnt, die ganze eigenthümliche Stellung M.'s in den hier behandelten Fragen ihre Erklärung findet.

angegangen sein, bis wir so zur letzten Form gelangen . . . . . . Und jene letzte Form im gesammten Sein ist Gott (gelobt sei er). Glaube aber nicht, dass unsere Behauptung von Gott, er sei die letzte Form der ganzen Welt ein Hinweis sei auf jene letzte Form, von der Arist. in dem Metaphysik genannten Buche sagt, dass sie weder entsteht noch vergeht, denn die dort erwähnte Form ist *natürliche* (Form), nicht aber abstrakter Verstand. . . . . (M. N. I, 69; zum Terminus צורה טבעית siehe noch: M. N. I, 72. 73. II, 1. 17, 19, III, 8).

Durch diese strenge Unterscheidung, sowie durch seinen kritischen Standpunkt, wonach in der superlunarischen Welt, trotz aller Syllogistik keine Erkenntnis, weil es keine Wahrnehmung giebt, hat sich M. in der sublunarischen Welt, in der allein unsere Erkenntnisfähigkeit zur Geltung kommt, von seinem theologischen (religionsphilosophischen) System ganz unabhängig gemacht und auf den festen Boden des Realismus gestellt. Dieser Standpunkt ist für M. in der Substanzfrage entscheidend.

Wie beim Zeit- und Raumproblem sehen wir auch hier Arist. und die Mûtakallimun auf rein *logischem* Wege zu ihren Resultaten gelangen, während M. der logischen Abstraktion die *psychologische Einheit der Wahrnehmung* entgegengesetzt.

In der Substanzfrage steht sowohl in der Controverse zwischen Kalâm und Philosoph (Aristoteles), wie in der zwischen M. und Aristoteles die Frage nach der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe im Mittelpunkte der Diskussion. Wir wollen daher die Darstellung der verschiedenen Lehrmeinungen mit dem von M. zur Beleuchtung dieser Frage entworfenen *Dialog* zwischen M'dabber (Vertreter des Kalâms) und Philosoph einleiten:

„Es fragt der M'dabber den Philosophen: Warum finden wir den Körper des Eisens im äussersten (Grade) der Härte und der Festigkeit und schwarz, hingegen den Körper der Butter im äussersten (Grade) der Weichheit

und weiss? — Es antwortet ihm der Philosoph, indem er sagt: Jeder natürliche Körper hat zwei Arten von Accidentien: Accidentien, welche ihm zukommen von Seiten seines Stoffes, wie wenn der Mensch gesund oder krank wird, und Accidentien, welche ihm zukommen von Seiten seiner Form, wie das Sichverwundern des Menschen oder sein Lachen. Und die Stoffe der in letzter Mischung zusammengesetzten Körper sind sehr verschieden (von einander), je nach den den Stoffen eignenden Formen, sodass der Substanzgehalt des Eisens ein anderer geworden ist als der Substanzgehalt der Butter. Aus ihnen ergeben sich dann die verschiedenen Accidentien, die ihr sehet, die Härte beim Eisen und die Weichheit beim Andern; Accidentien, die resultieren aus der Verschiedenheit ihrer Formen; ebenso die Weisse und die Schwärze; Accidentien, die resultieren aus der Verschiedenheit ihres letzten Stoffes . . .“ (ibid., 73).

Der M'dabber widerlegt den Philosophen durch den Hinweis auf die Grundprinzipien des Kalâms die weiter unten im Zusammenhange dargestellt werden sollen. Zunächst soll die Ansicht Aristoteles' (in M.'s Auffassung derselben) entwickelt werden.

Die qualitative Verschiedenheit der Körper ist demnach das Ergebnis ihrer letzten Mischung. Die Mischung der Stoffe in der Natur ist eine chemische, das Prinzip des Werdens ist dynamisch. Die qualitative Verschiedenheit der Naturkörper rührt von der ursprünglichen Verschiedenheit der vier Elemente her. Diese haben zwar einen gemeinsamen Stoff, sie unterscheiden sich jedoch von einander durch ihre Formen. Den vier verschiedenen Formen der vier Elemente entsprechen die vier primären Qualitäten (das Warme, das Kalte, das Feuchte und das Trockene), aus denen die vier sekundären Qualitäten (das Glatte und sein Gegentheil, das Harte, das Weiche und das Schwammartige und sein Gegentheil) folgen (M. N. II, 21). — Jedes körperliche Ding

besteht aus wenigstens zwei Bestandtheilen: Stoff und Form, das gilt schon von den vier Elementen. Unter Form ist hier einfach Qualität zu verstehen, denn jedes der vier Elemente, rein gedacht, stellt eben die einfachste Verbindung von Stoff (Substrat) und Form (Qualität) dar. Die primären (zusammen mit den aus ihnen sich ergebenden sekundären) Qualitäten sind daher die niedrigsten in der Stufenleiter der Formen. Handelt sich's aber um ein vielfach zusammengesetztes Naturding, in welchem die Elemente eine chemisch-dynamische Mischung eingegangen sind, so sind in dieser letzten Mischung zweierlei Qualitäten zu unterscheiden: Gattunngsqualitäten, „Accidentien, welche aus der höhern Gattungsform folgen", wie die Härte beim Eisen und die Weichheit der Butter, und Individualqualitäten, „Accidentien, welche aus dem Stoffe folgen", wie die Schwärze des Eisens und die Weisse der Butter. Nicht jedes Eisen ist schwarz, nicht jede Butter ist weiss. Dieses Beispiel in dem oben erwähnten Dialog ist übrigens nicht ganz glücklich gewählt. Klarer liegt die Sache beim Beispiel vom Menschen. Das Sichverwundern und Lachen sind Gattungsqualitäten, Gesund- oder Kranksein hingegen Individualqualitäten. Beim reinen Naturelement kann von „Accidentien der Form" und „Accidentien des Stoffes" keine Rede sein; Beide Stoff und Form sind hier in gleichem Masse essentiell. Höchstens kann von Substrat und Qualität gesprochen werden, da man sich die Primärqualitäten zuletzt als von verschiedenen Theilen eines allen Elementen gemeinsamen Stoffes getragen denkt. Anders hingegen bei der letzten Mischung der Elemente, wie sie sich in einem bestimmten Naturprodukte darstellt. Stoff und Form der reinen Naturelemente zusammen machen hier die (durch die Primärqualitäten bereits qualifizierten) Stoffe aus, welche in ihrer Mischung das Naturprodukt darstellen. Unter Form ist hier der Gesammtinhalt

der Gattungsqualitäten zu verstehen; die Individualqualitäten gehören nicht zur Form, da sie bei den Individuen derselben Gattung vorhanden sein und nicht vorhanden sein können; sie sind also ein „Nebenbei", ein Zufälliges. Gattungsqualitäten sind daher „Accidentien der Form", Individualqualitäten (da sie eben bei den einzelnen Individuen der Gattung verschieden sind, somit nicht von der (Gattungs)-Form, sondern nur von der Abweichung in der Stoffzusammensetzung herrühren können) „Accidentien des Stoffes" (II, 22, 1. 2. im Zusammenhang mit dem oben zitierten Dialog und der weiter unten zu zitierenden Stelle im II, 19). —

Halten wir hier in der Darstellung ein wenig inne, um auf das bisher Gesagte zurückzublicken, gewahren wir bald, dass, Arist. in der Anwendung seiner Theorie der qualitativen Verschiedenheit der Körper auf die Substanzfrage sich in einen prinzipiellen Widerspruch verstrickt: Die Qualitäten sind die Folge einer chemisch-dynamischen Mischung der Elemente. Das dynamische Prinzip auf die Substanzfrage angewandt, müsste die letzte Substanz der Materie das dynamische Prinzip bereits in sich tragen. Dies ist aber bei Arist. nicht der Fall. Schon sein Uebergangsgedanke von der Qualitätentheorie zur Substanzfrage bewegt sich in der Richtung von der dem dynamischen Prinzip entsprechenden psychologischen Erfassung der Materie zur logischen. Schon die Lostrennung der Gattungsqualitäten als Form deutet auf die logische Erfassung des Seins hin. Die Unsicherheit und Unklarheit zeigt sich gleich darin, dass Arist. ebenso oft wie das Allgemeine (Gesammtinhalt der Gattungsqualitäten) auch das Einzelding (Gesammtinhalt des Individuums) als das Selbständig-Seiende erklärt. Es ist dies eben die Folge der logischen Auffassung, bei welcher es immer wie bereits erwähnt, auf den Ausgangspunkt der Abstraktion ankommt. Aber Arist. geht in der logischen Behandlung der Sub-

stanzfrage noch weiter. Er überträgt die Unterscheidung von Gattungs- und Individual-Qualität auf die reinen Elemente. Hier aber ist Gattungs-Qualität (-Primärqualität) reine Form, Individualqualität verflüchtigt sich zum reinen Substrat. Auf die Frage nach der letzten Substanz der Materie hat daher Arist. zwei Antworten: Einmal ist es die reine stofflose Form (beim Element also: die reine stofflose Primärqualität, ein anderes Mal ist es der reine, ganz formlose Stoff (— das seiner Primärqualitäten beraubte reine Element). Von der Hypostasierung der reinen (auch sublunarischen) Form bei Arist. ist bereits oben gesprochen worden, in gleicher Weise wird auch der reine, ganz formlose Stoff hypostasiert. Freilich sieht Arist. ein, dass der formlose Stoff ein Unding ist, er nennt ihn daher „blosse Möglichkeit" (ähnlich Plato: Das Nichtseiende, welchen Ausdruckes zuweilen auch Arist. sich bedient), aber ebenso wie der reinen Form, kann Arist. auch des reinen Stoffes nicht entbehren, sowie jene braucht er auch diesen für seine „theologische Wissenschaft". Er braucht vor Allem den Urstoff, den ewigen Urstoff. Die absolute Formlosigkeit des Urstoffes ist Beweis seiner Ewigkeit: „Seine (des Arist.) zweite Art (die Ewigkeit der Welt zu beweisen) ist, indem er sagt: Der, allen vier Elementen gemeinsame Stoff ist weder entstehend noch vergehend. Denn wäre der Urstoff entstehend, müsste er einen Stoff haben, aus dem er wird, da müsste aber auch dieser werdende (Stoff) formbehaftet sein, denn das ist doch die wahre Natur des Werdens (nämlich: Formwechsel), wir aber haben ihn (den Urstoff) als formberaubten Stoff gesetzt, er ist somit aus keinem andern Ding geworden, er ist folglich ewig, unvergänglich. Dies ergiebt aber auch die Ewigkeit der Welt". (M. N. II, 14).

Die Ewigkeit der Welt, das ist der Casus belli für M.; an der Zurückweisnng dieser Consequenz war

ihm am meisten gelegen, und gerade dieser Hintergrund der Substanzfrage zwang ihn, sich mit dieser eingehend zu befassen. Wir werden später sehen, wie M. an dem chemisch-dynamischen Prinzip in der Qualitätentheorie und in der Substanzlehre festhält, wie er dieses ursprünglich Aristotelische Prinzip gegen die Inkonsequenz des Meisters selbst vertheidigt, wie er nachweist, dass Arist. durch seine logische Behandlung der Substanzfrage gezwungen ist, das ursprüngliche Prinzip im Stiche zu lassen und für die Erklärung der qualitativen Verschiedenheit zum mechanischen Prinzip Zuflucht zu nehmen — vorher aber soll noch die Lehrmeinung des Kalâms in der Substanzfrage (nach M.'s Darstellung derselben) entwickelt werden. Und dies nicht nur deshalb, weil M. in seiner Polemik auch auf den Kalâm Rücksicht nimmt, sondern in noch höherem Maasse aus dem Grunde, weil wir im Kalâm die äussersten Consequenzen der Aristotelischen Lehre sehen, wodurch der Standpunkt M.'s in die richtige Beleuchtung gerückt wird. —

Den Standpunkt des Kalâms werden wir aus den auf die Substanzfrage direkten Bezug habende Grundprämissen des Kalâms kennen lernen. Von den übrigen der von M. (I, 73) angeführten zwölf Prämissen, haben wir einige, die über Zeit und Raum, bereits oben behandelt:

„Erste Prämisse: (Die Mûtakallimun) glaubten, die Welt im Ganzen, das heisst jeder Körper in derselben, sei aus sehr kleinen, ihrer Feinheit wegen nicht weiter theilbaren Theilchen (Atomen) zusammengesetzt, von denen dem einzelnen Theilchen keine Qualität zukommt, erst wenn ihrer mehrere zueinanderstossen stellt das Aggregat ein Qualitatives dar und sei ein Körper . . . Und all diese Theilchen seien einander ähnlich, gleich, von einander in keiner Weise unterschieden. Auch behaupten sie, es sei unmöglich, dass es einen Körper auf

andere Weise gäbe als aus diesen, einander gleichende Theilchen in nachbarlicher (-mechanischer) Mischung zusammengesetzt; sodass bei ihnen (der Mutk.) Entstehen ein Aneinanderstossen und Untergehen ein Auseinandergehen ist, sie nennen es (daher auch gar) nicht Untergehen, sondern sie sagen, das Werden sei Aneinanderstossen, Auseinandergehen, Bewegung und Ruhe. Ferner sagen sie, dass diese Theilchen nicht von Ewigkeit her sind, wie dies Epikur und andere Atomisten glauben, sondern, sagen sie, Gott (gel. s. e.) erschaffe diese Substanzen stets nach Willen, sodass auch ihr Nichtsein möglich sei . . .“

„Vierte Prämisse: Ihre Behauptung, die Accidentien seien (Selbständig-) Seiendes, sie (die Acc.) seien etwas zum Substanzgehalt Hinzugekommenes, (so jedoch) dass jeder Körper (wenigstens) Eines derselben (der Acc.) nicht entbehrt . . .“

Fünfte Prämisse: Ihre Behauptung, dass lose Substanztheilchen erreichen den vollen Gehalt seines Seins (erst) in jenen Accidentien. Die Erklärung dieser Prämisse und ihrer Bedeutung ist: Sie behaupten, von den losen Substanztheilchen sei jedes mit unentrathbaren Accidentien behaftet, wie Farbe, Geruch, Bewegung oder Ruhe, mit Ausnahme der Quantität . . . Auf Grund dieser Prämisse kamen sie zur Ansicht, dass man von keinem der an irgend einem Körper vorhandenen Accidentien sagen könne, dieses Accidens eigne dem Gesammtkörper, vielmehr ist für sie (die Mutk.) jenes Accidens in jedem losen Substanztheilchen existent, aus denen jener Körper zusammengesetzt ist. . . “

„Achte Prämisse: Ihre Behauptung, es gebe kein Seiendes ausser Substanz und Accidens, und auch die Naturformen (Primärqualitäten bei den Elementen und Gattungsqualitäten bei den zusammengesetzten Dingen) sind Accidentien. Die Erklärung dieser Prämisse ist: Die Körper sind nach ihnen (den Mutk.) zusammengesetzt

aus einander ähnlichen Substanztheilchen, wie wir dies in der ersten Prämisse erklärt haben. Dass sich jedoch manche (Körper) von anderen unterscheiden (dies) betrifft (nur) die Accidentien, nichts Anderes. Nach ihnen sind das Leben, das Menschsein, das Empfinden wie die Sprache, alles das Accidentien nach Art des Schwarzseins, Weissseins, Bitterseins und Süssseins, sodass der Unterschied zwischen einem Individuum einer bestimmten Gattung und einem Individuum irgend einer anderen Gattung (gerade so anzusehen) ist, wie der Unterschied zwischen Individuen einer (und derselben) Gattung. . . .“

Die Mûtakallimun verhalten sich hier zu Arist. ähnlich wie beim Zeit- und Raum-Problem. Sie haben andere theologische Voraussetzungen als Arist., aber nichts ist geeigneter zur Deduktion aller beliebigen Dogmen als die von aller Wahrnehmung losgelöste logische Welterfassung der Aristotelischen Metaphysik. Um die „vier Postulate“ ihrer Theologie beweisen zu können, besonders aber um aus dem von M. (in Bezug auf seine sichere Beweisbarkeit) abgelehnten Postulate der Schöpfung aus dem Nichts die anderen (auch von M. als beweisbar anerkannten und bewiesenen) drei Postulate zu deduzieren, brachte der Kalâm den fortwährenden Eingriff Gottes in den Gang des Naturgeschehens. Wenn das gesammte Geschehen eine ununterbrochene Reihe von einzelnen Schöpfungsakten darstellt, dann ist die Schöpfung aus Nichts und die Existenz des Schöpfers eigentlich schon in den Prämissen gegeben; der Beweis der übrigen zwei Postulate kann ebenfalls nicht mehr schwer sein. Dazu aber, zum fortwährenden Schaffen passt das dynamische Prinzip durchaus nicht, dies musste daher durch das mechanische ersetzt werden, der Anschluss an die Atomistik war somit von selbst gegeben. Die Atomenlehre auf die Zeit übertragen ergiebt die Lehre von den untheilbaren Zeit-

theilchen (III. Prämisse, s. oben). Freilich begeht der Kalâm gleich eine Inconsequenz: Zu seiner atomistischen Lehre: „Das Werden sei Aneinanderstossen, Auseinandergehen, Bewegung und Ruhe“ passt nicht die, ursprünglich dynamisch gedachte Lehre Aristoteles' von den den Stoffen innewohnenden Kräften (Qualitätenformen); das mechanische Prinzip müsste nun für selber auskommen. Jedoch die Mûtak. brauchten, konnten der in jeder Zeiteinheit neugeschaffenen Accidentien (VI. Prämisse) nicht entrathen, die Wirklichkeit müsste sich, wie M. sarkastisch bemerkt (I, 71), ihrer Theologie anpassen. Diesen Widerspruch werden sie auch kaum selbst bemerkt haben. Sie konnten von der Atomistik ausgehen, um zuletzt an ein dynamisches Prinzip anzuknüpfen, ebenso wie Arist. von seinem, der Atomistik entgegengesetzten dynamischen Prinzip ausgehen konnte, um zuletzt durch die logische Verflüchtigung des Seins wieder beim mechanischen Prinzip des Werdens angelangt zu sein (s. weiter unten). Im übrigen darf nicht übersehen werden, dass der Vereinigung der, in jeder Zeiteinheit neugeschaffenen Accidentien (Qualitäten) mit ihren Substanztheilchen eine rein mechanische Vorstellung zu Grunde liegt. Der theologische Charakter des Mechanismus vermag an der Sache nur wenig zu ändern. (Man wird sich dessen besonders klar, wenn man die Lehre des Kalâms mit der ebenfalls atomistischen Monadenlehre Leibniz's vergleicht. Auch Leibniz verbindet die Atomistik mit dem dynamischen Prinzip (Kraftzentren). Bei Leibniz erscheint jedoch die im Grunde ebenfalls mechanisch gedachte Verbindung durch die harmonia praestabilita enger als durch die fortwährenden Schöpfungsakte des Kalâms. Bei L. erscheint das Werden zuletzt doch nur dynamisch, beim Kalâm ganz mechanisch).

Auch die Aufhebung des Gattungsbegriffes (Begriff der Gattungsqualitäte) im Kalâm ist nichts anderes als eine extreme Erscheinung in der Selbstzersetzung der

logischen Welterfassung. Auch bei Arist. ist mitunter das Selbständig-Seiende nur „ein Dieses", das Einzelding erst das Allgemeine, die Gattung. Die Substanz ist im Einzelding zu suchen. Auf der Verlängerungslinie dieses Gedankens liegt die Lehre des Kalâms: Das selbständig-seiende Einzelding (die Substanz) ist das Atom, das Atom ist ein in jeder Beziehung fertiges Ding; denn ist auch, getreu der Lehre Arist., in erster Reihe der Stoff allein Substanz, so führt doch jedes Atom alle seine Qualitäten (Accidentien), obschon auch diesem theilweise selbständiges Sein zukommt (und auch darin können sie sich auf Arist. berufen) mit sich. Die Atome gewinnen durch das Zusammensein im Gesammtaggregate des Einzeldinges absolut nichts. Das neue Moment, das vom dynamischen Gesichtspunkte aus jedem Aggregat zukommt, wobei auch jeder Qualitätszuwachs in qualitativ neue dynamische Erscheinungen sich umsetzt, geht nach dieser Lehre gänzlich verloren. Die Atome gewinnen im Aggregat nur die, dem einzelnen Atom abgehende Qualität, diese bringt jedoch kein neues qualitatives Moment mit sich. Ist aber so das Einzelding, als neue Existenzform im Aggregat, aufgehoben, dann ist die Aufstellung des Gattungsbegriffes gewiss gegenstandslos. Das ist die letzte logische Consequenz des mechanischen Werdeprinzips.

Diesen beiden Lehrmeinungen gegenüber, welche in der Qualitäten-Theorie zwischen dem mechanischen und dynamischen Prinzip schwanken, weshalb sich ihnen in der Behandlung der Substanzfrage die Seinsformen zu logischen Denkformen verflüchtigt, sodass sie letzere zu Substanzen erhebt, betont M. das ausschliessliche dynamische Prinzip in der Qualitätenfrage und gewinnt so auch in der Substanzfrage einen realistisch unanfechtbaren Standpunkt. — Freilich, auch M. hat seine theologischen Voraussetzungen, und bei einer Prüfung

seines Gesammtsystems würden wir nicht umhin können, seine volle Objektivität gegenüber seinen theologischen Voraussetzungen anzuzweifeln. Aber durch seinen kritischen Standtpunkt in der Metaphysik, noch mehr aber durch seine strenge Scheidung zwischen Naturerkenntnis und der Erkenntnis der übernatürlichen Welt, hat er sich, wie bereits erwähnt, in der Naturforschung einen von aller Theologie unabhängigen Standpunkt gesichert. Wir können davon absehen, dass für M. die Schöpfung aus nichts kein absolut nothwendiges theologisches Postulat ist, dass er vielmehr unermüdlich in der Betonung der Wahrscheinlichkeit der Hypothese der creatio ex nihilo, sowie besonders ihrer Tauglichkeit zur Erklärung vieler, sonst unlösbarer philosophischer Aporien — von alledem können wir füglich absehen. Denn hier an der Grenze des Naturerkennens, hat der Realismus nur die eine negative Auskunft, dass sich unser ganzes Philosophiren eben mitten im Werden der Natur zu bewegen habe. Es thut daher nichts zur Sache, dass M. hier einen, auch für seine Theologie bequemen Standpunkt gefunden hat. Mitten im Werden ist sein Standpunkt ein geradezu modern realistischer.

Seine Controverse mit Arist. stellt M. (M. N. II, 19) in der Hauptsache in einen Dialog zwischen sich und Arist. dar, welcher Dialog, ähnlich jenem zwischen Kalâm und Philosophie, von der, in dem Substanzproblem entscheidenden Frage nach der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe seinen Ausgangspunkt nimmt:

„Wir fragten Aristoteles, indem wir zu ihm sagten: Du hast uns bereits den Beweis erbracht, dass der Stoff alles Sublunarischen ein allem gemeinsamer Stoff ist. Was also ist die Ursache der Verschiedenheit jener in der Wirklichkeit vorkommenden Gattungen und was die Ursache der Verschiedenheit der Individuen einer jeden jener Gattungen?

„Darauf antwortete er uns, indem er sagte: Die

Ursache der Verschiedenheit ist die Ungleichheit der chemischen Mischung (שינוי מזג) der aus jenem (Ur-) Stoffe zusammengesetzten (Dinge). Jener gemeinsame (Ur-) Stoff nämlich nahm ursprünglich vier Formen an, aus jeder dieser Formen ergaben sich zwei Qualitäten (d. h. Primär- und Sekundärqualität, s. oben), in diesen vier Qualitäten waren nun die Elemente für das vorhanden, das sich (später) aus ihnen zusammengesetzt. Und zwar so: Sie (die vier qualitativ verschiedenen Stoffe- vier Elemente) gehen zuerst eine Mischung ein (bewirkt) durch die Bewegung der (Lunar-) Sphäre, dann mischen sie sich chemisch (ימזגו) im Gegensatze zu dem früheren יתערבו = sie gehen eine (mechanische) Mischung ein), es entsteht nun die Verschiedenheit durch die Mischung der aus ihnen zusammengesetzten (Dinge) in verschiedenen Quanten des Warmen, Kalten, Feuchten und Trocknen, und (so) bilden sich in ihnen, in dieser verschiedenen chemischen Mischung, verschiedene Dispositionen zur Annahme verschiedener Formen, diese Formen (wieder) sind ebenfalls disponiert, andere Formen anzunehmen und so weiter fort. Die Eine Gattungsform bietet (demnach) ihrem Stoffe sehr breiten (Spiel-) Raum, in ihrer Quantität sowohl wie in ihrer Qualität, und innerhalb dieser Breite unterscheiden sich die Individuen, der Gattung von einander. . . .“

„Wir fragten dann Arist. weiter und sagten: Wenn die chemische Mischung der Elemente die Ursache der Disposition der Stoffe zur Annahme der verschiedenen Formen war, was (also) disponierte jenen Urstoff in der Weise, dass ein Theil von ihm die Feuerform, ein Theil von ihm die Erdform, während (es) das (der Theil) zwischen jenen Beiden zur Annahme der Wasser- und Luftform (disponierte), was doch der Stoff alles (Seienden) ein gemeinsamer ist? . . .

„Darauf antwortet Arist., indem er sagte: Dies verursachte mit Nothwendigkeit die Verschiedenheit

des Ortes. Denn sie (die verschiedenen Orte) verursachten mit Nothwendigkeit jenem Einen (Ur-) Stoffe verschiedene Dispositionen. In demjenigen (Theil des Stoffes) nämlich, dem die (innere) Peripherie (der Lunar-Sphäre) nahe ist, erzeugte diese Feinheit und grössere Bewegungsgeschwindigkeit, sodass er (der Theil des Stoffes) ihrer (der Peripherie) Natur sich näherte und in dieser Disposition die Feuerform annahm; je entfernter (oben) der (Ur-)Stoff von der Peripherie dem Centrum zu war, desto dichter desto härter und von desto geringerem Licht-(Gehalt) ward er — er ward Erde, und dieselbe Ursache ist (auch) beim Wasser und bei der Luft. . . .“

„Dann fragten wir ihm und sagten zu ihm: Ist der Stoff der Peripherie, d. h. des Himmels und der Elemente Einer? Darauf antwortete er: Nein, sondern jener (Himmels)-Stoff ist ein anderer und (seine) Formen andere, der (Name) „Körper“ wird von diesen Körpern da und jenen (Himmelskörpern) nur homonym ausgesagt.“

So muss Arist., von den Fragen M.'s in die Enge getrieben, sich immer mehr vom dynamischen Prinzip, von welchem er in der Qualitätentheorie ausgegangen ist, entfernen, um zuletzt alle qualitative Verschiedenheit aus der Verschiedenheit der Bewegung, also aus dem mechanischen Prinzip zu erklären. M. setzt die Diskussion (stellenweise unter Beibehaltung der Dialogform) fort. Er weist nach, wie Arist. um das mechanische Prinzip durchzuführen und die Verschiedenheit der Formen der Sphären, die nach ihm alle einen gemeinsamen Stoff haben müssten, aus der Verschiedenheit ihrer Bewegungen zu erklären, gezwungen ist, jeder Sphäre eine Menge von Nebensphären (in der Physik) und dazu noch einen Sphärengeist (in der Metaphysik) zu bewilligen; kurz, meint M. „Ar. bestrebt sich, der Schwierigkeit durch Behauptungen (Hilfshypothesen) zu entgehen, für die ihm die Wirklichkeit gar keine

Stütze bietet“ (ibid.). M. weist jedoch nach, dass auch alle Hilfshypothesen Arist. nicht hinreichen, die Qualitäten zuletzt auf Bewegung zurückzuführen, und nachdem er die Ansicht Abunaçr-Alfarabi's, dass der Stoff der Sphären von dem der in sie „eingefassten“ Sterne ein wenig verschieden ist, citiert und seine eigene Ansicht, dass die genannten Stoffe sehr verschieden sind, entwickelt hat (ibid.), kommt er dann wieder auf diese Frage zurück, wobei er einen Schritt weiter geht. Daraus nämlich, dass die superlunarischen Stoffe bei ihren einmal angenommenen Formen beharren, ohne sich gegenseitig in der Annahme einer und derselben Form abzulösen, wie dies bei den sublunarischen Elementen der Fall ist, die sich in ewigem Fluss des Werdens, d. h. des Formwechsels befinden — daraus schliesst M., dass jeder Himmelskörper eine eigene Stoff- und- Form-Gattung für sich bildet. Damit ist aber das mechanische Prinzip gänzlich abgelehnt: „sodass die Bewegungsform kein Hinweis auf den Stoff ist, was eine Aufhebung aller (ursprünglichen) Prinzipien bedeutet (ibid. 22). So hebt das mechanische Prinzip sich selbst auf und taugt auf keine Weise zur Erklärung der qualitativen Verschiedenheit der Körper. —

Wir haben bisher den Standpunkt M.'s. nur negativ kennen gelernt. M. lehnt das mechanische Qualitätsprinzip ab. Schon dies allein ist nicht nur naturwissenschaftlich, sondern auch erkenntnistheoretisch wichtig: das mechanische Prinzip allein hat die materielle (psychologische) Wahrnehmung nie zu erklären vermocht. Jeder Versuch, dies zu thun, hat noch immer in eine Verflüchtigung des Seins zu logischen Denkformen gemündet.

Positiv freilich führt M. seinen Standpunkt in diese Frage theologisch ein. Die qualitative Verschiedenheit der Körper erklärt sich einfach daraus, dass Gott die verschiedenen Stoffen mit ihren Qualitäten behaftet

erschaffen hat. Man braucht aber gar nicht erst eine Harmonisirung von Theologie und Naturwissenschaft zu beabsichtigen (eine Absicht, welche dieser Abhandlung ganz fern liegt), wenn man constatiert, dass für die Naturforschung mitten im Werden die theologische Frage ganz belanglos ist. Die Hauptsache bleibt, dass die Qualität auf ein dem Stoffe immanentes Qualitatives zurückgeführt wird; damit ist alles Werden auf das dynamische Prinzip gestellt. Und das hat M., im bewussten und nachdrücklichst betonten Gegensatz zu Arist. und dem Kalâm gethan. Auch M., aber kennt, und auch damit befindet er sich in Uebereinstimmung mit der modernen naturwissenschaftlichen Anschauung, das mechanische Prinzip im Werden, das aber nur als ein Sekundäres, als einen Vorgang an dem von aller Bewegung unababhängigen Seienden. Das, was da sich bewegt, das ist Stoff- und Form, das chemisch dynamisch Seiende: „Der Kreislauf (des Stoffes in der Natur) geschieht nach Art der Sphärenbewegung, sodass sich die Bewegung dieses Formbehafteten Stoffes in dem auf Aufeinanderfolgen der Formen in ihm wie die Bewegung der Sphäre im Wo darstellt (I, 72). — Der äussere Vorgang sein Bild, ist mechanisch, der Inhalt des Werdens jedoch ist das Chemisch-Dynamische.

Denselben Standpunkt nimmt M. consequenterweise auch in der Substanzfrage ein. Das mechanische Prinzip führte Arist. und die Mûtakallimun zur Auflösung des Seins in logische Kategorien. Logisch lassen sich Stoff und Form sehr gut von einander trennen. Dazu verleitet besonders das mechanische Qualitäten-Prinzip. Wenn ein Werden zum nackten Stoffe nichts weiter hinzukommen braucht als Bewegung um Qualitäten zu erzeugen, dann liegt das ganze Sein im formlosen Stoffe, dieser ist daher „die“ Substanz. Daran ändert nichts die Thatsache, dass Arist. sowohl wie der Kalâm auch die Form als Substanz erklären, sodass nach ihnen eigentlich zwei

Substanzen da sind. Denn abgesehen auch von dem darin enthaltenen Widerspruch, (wie bereits oben ausgeführt), ist es doch klar, dass nicht nur im Kalâm, wo es ausdrücklich betont wird, sondern auch bei Arist. der formlose Stoff die Substanz ist, während die Form als Substanz nur ein blindes Fenster ist. Das ist das Ergebnis des mechanischen Prinzips.

Dem gegenüber ruft M. von seinem chemisch-dynamischen Standpunkt in der Qualittäten-Theorie aus die Wirklichkeit als negative Instanz an (I, 71, 74. II, 19). Nichts berechtigt uns den Stoff allein oder die Form allein als Substanz zu erklären — in der Erfahrung, in der sinnlichen Wahrnehmung kommen Stoff und Form immer zusammen vor. Reine stofflose Form, reiner formloser Stoff ist psychologisch ein Unding ; im einheitlichen psychologischen Prozess der Wahrnehmung kommt nur Stoff und Form vor. Gegen den Versuch Arist.'s die Ewigkeit des Urstoffes aus seiner Formlosigkeit zu beweisen, sagt M. : „Wir behaupten aber auch nicht, der Urstoff sei so geworden wie das Werden des Menschen aus dem Samen, oder dass er so vergehen würde wie das Vergehen des Menschen, aber wir behaupten der Ewige habe ihn (den Urstoff) aus dem Nichts hervorgebracht, nach seinem Hervorgebrachtwerden (aber) ist er wie er ist, d. h. Alles geht aus ihm hervor und Alles geht in ihn ein, aber er kommt in der Wirklichkeit nie nackt von aller Form vor (II, 17).

M. wird nicht müde, diese seine Ansicht bei sich darbietender Gelegenheit zu wiederholen (I, 58. 69. 72 : „Es ist unmöglich das Wirklichsein eines Stoffes ohne Form.“ 73. 76, II Einl. 22 : „Die zwei Momente, welche ihn (jeden Körper substanziell ausmachen, (sind) sein Stoff und seine Form.“ 19. III, 8 : Denn es giebt in Wirklichkeit keiner jeder Form baren Stoff.

Auf die Frage : was ist Substanz ? wird M. somit mit dem modernen Realismus antworten: Substanz ist

dasjenige, was sich unserer Wahrnehmung als das letzte Substrat chemisch-dynamischen Werdens in der Natur darstellt, nämlich der mit Form- (Primärqualität immanent behafteter Stoff — in moderner Sprache: der mit Kraft immanent behaftete Stoff.

Das streng chemisch-dynamische Prinzip in der Qualitätentheorie und das daraus consequent sich ergebende Immanenz-Prinzip in der Substanzfrage behütete M. von der Auflösung des substanziellen Seins in logische Kategorien. Der Auseinanderhaltung von Seins- und Denkformen entspricht aber auch, dass den logischen Begriffen keine Realität zugeschrieben wird. M. ist Conceptualist: „Es ist bekannt, dass ausserhalb des Verstandes die Gattung kein Seiendes ist, sondern die Gattung und die übrigen Universalien Verstandes-Dinge sind, wie Du weisst, das Seiende ausserhalb des Verstandes vielmehr Individuum oder (eine Mehrheit von Individuen ist“ (III, 18; siehe auch I, 68).

Diesem seinem Standpunkte entspricht auch die Lehre M.'s von der Seele als einer dem Körper immanenten hylischen Anlage einerseits und von der Identität des Denkvermögens mit Denkprozess und dem Gedankenobjekt (שכל משכיל ומשוכל) andererseits (s. I, 68).

Allen meinen verehrten Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. Stein, spreche ich meinen aufrichtigen Dank aus. — Den Dozenten der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums“ Herren Dr. Baneth, Dr. Maybaum, Dr. Schreiner u. Dr. Elbogen bin ich zum aufrichtigen Dank verpflichtet.

Auch Herrn Dr. David Neumark Rabbiner in Rakonitz (Böhmen), der mich zur Darstellung der Maimonischen Erkenntnistheorie ermunterte und im Fortgang durch Mittheilungen aus seinen religionsphilosophischen Studien förderte, sei hier öffentlich der Dank ausgesprochen.







